عرفان حبيب

الهند في العصور الوسطى

(دراسة حضارة)

ترجمة: أحمد العباسي

الهند في العصور الوسطى

(دراسة حضارة)



عرفان حبيب

ترجمة: أحمد العباسي

مراجعة: عمر الأيوبي

الطبعة الأولى 1436هـ 2014م

DS436 .H2212 2014
Habib, Irfan, 1931-
[Medieval India]
الهند في العصور الوسطى: (دراسة حضارة)/ تأليف عرفان حبيب؛ ترجمة أحمد العباسي؛ مراجعة عمر الأيوبي.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة و الثقافة، كلمة، 2014.
ص. 362 ؛ 21,5×13,5 سم.
ترجمة كتاب: Medieval India : the study of civilization
تدمك: 978-9948-17-374-8
1- الهند- تاريخ. 2- الحضارة الهندية.
أ- عباسي، أحمد. ب- أيوبي، عمر.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:
Irfan Habib
Medieval India: The Study of a Civilization

كلمة
KALIMA
www.kalima.ae
ص.ب 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف 300 6215 2 971+ فاكس 127 6433 2 971+

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

الهند في العصور الوسطى

(دراسة حضارة)



محتوى الكتاب

الباب الثالث: الهند في عهد المغول، 1500–1750

المقدمة

تم تأليف هذا الكتاب بناء على طلب من رئيس دار الكتب الوطنية الأستاذ الدكتور بيبان تشاندرا (Bipan Chandra)، فقد رأى وجود حاجة ماسة للقيام بدراسة مسحية للحضارة الهندية في العصور الوسطى، لملء الفراغ الموجود في برنامج نشر المطبوعات في دار الكتب، وأبدى اهتماما بالغاً بتقدّم العمل في مراحله المختلفة.

يتوخّى الكتاب تناول الجوانب التي تدرج عادة في الثقافة، مثل التنظيم السياسي، والدين، والفنون والتعلم. كما أنه يركز في البنى الاجتماعية والاقتصاد والتكنولوجيا، التي غالباً ما تلقى اهتماماً غير كافٍ في الدراسات التقليدية. ونظراً لطول الفترة الزمنية التي تمت دراستها، فقد تم تناول الموضوع في ثلاث مراحل تشمل على التوالي الفترات: 600–1200، و1200–1500، و1500–1750. وسيتبين لاحقاً أن المرحلة الأخيرة تأخذ الحيّز الأكبر من الدراسة، ما يعادل 60 بالمئة منها. ولا يرجع هذا الاهتمام بهذه المرحلة التي امتدت قرنين ونصف إلى قربها من عصرنا فحسب، بل لأننا نعرف عن هذه القرون أكثر مما نعرفه عن الألفية المنصرمة بأكملها، بسبب توافر المواد والمصادر الأولية، والسجلات والوثائق والروايات التأريخية المفصلة، ووجود عدد كبير

من الكتب المحفوظة في المخطوطات، وروايات الرحّالة الأجانب والسجلات التجارية الأوروبية، وذلك يمكّننا من معالجة مختلف جوانب هذه الفترة بالتفصيل وبطريقة متعمقة غير متاحة لأي فترة سالفة. ويبدو لي أن محاولة تقسيم الزمن بطريقة ميكانيكية– وفقاً لعدد القرون التي تمت دراستها– ستكون مصطنعةً وغير عقلانية في مثل هذه الظروف، وبناءً على ذلك فقد بدا من الأفضل الكتابة أكثر عما نعرف أكثر.

وقد قام البروفسور سايرا حبيب (Sayera I. Habib) بمراجعة النص كاملاً، وأجرى العديد من التصحيحات اللغوية والجوهرية، وأنا شاكر له هذا الصنيع. وفيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالكتابة العلمية باللغتين السنسكرتية والأبابهراميشا (Apabhramisha)، فقد سمح لي البروفسور سارما (S. R. Sarma) بأن أستمد وأتزود من علمه ومعرفته الغزيرة في مجال تخصصه. وسمحت لي أيضاً الأستاذة بوشبا براساد (Pushpa Prasad) بالاطلاع على ترجمتها المفسّرة لمجموعة الوثائق الفريدة «ليخاباداتي» (*Lekhapaddhati*) قبل نشرها، وهي تُعنى بفترة ما قبل سلطنة غوجارات. وساعدتني نقاشاتي مع البروفسور اقتدار علم خان (Iqtidar Alam Khan) والبروفسورة شيرين موسفي (Shireen Moosvi)، وعدد آخر من الزملاء في جامعة أليغار في ملاحظة بعض الجوانب الثقافية التي ما كنت لأدركها من دونهم. وأقدم خالص شكري وتقديري للبروفسورة موسفي، الأمينة العامة لجمعية المؤرخين في أليغار على ما قدمته من تسهيلات، وخاصة معالجة النص بالحاسوب، وضمان دقة العمل وإنجازه في موعده. كما قام ابني فايز حبيب برسم خرائط هذا الكتاب، مضيفاً ذلك إلى قائمته الطويلة

الخاصة بالخرائط التأريخية.

كما أتقدم بخالص شكري للسيد منيرالدين خان (Muneeruddin Khan) الذي أعدّ النص وعالجه على الحاسوب، وتعامل بصبر جمّ مع التصحيحات والتغييرات التي أجريتها من حين إلى آخر.

في أثناء القيام بإعداد أجزاء من هذا الكتاب سمحت لنفسي بأن أستمد بعض الفصول والكتابات التي كنت قد أعددتها من قبل لمجلة منظمة اليونسكو «تأريخ البشرية» (*History of Humanity*)، المجلدان 4 و5، حيث ظهرت تلك الكتابات بشكل مختصر، وقد تمت إعادة كتابة الكثير منها، والتوسع في بعضها الآخر.

وأخيراً، أقدم خالص شكري للسيد بني كُريان (Binny Kurian)، من دار الكتب الوطنية، لسماحه لي بإدراج الكثير من التغييرات بعد تسليم نص الكتاب بصورته الأولى.

عرفان حبيب

الباب الأول

الهند في أوائل العصور الوسطى
1200 - 600

1.1

نظام الإقطاع الهندي

يمكننا أن نبدأ بالنظر في كيف يمكن أن تبدو الهند (في إطار حدودها قبل عام 1947) قبل ألف سنة أمام زائر من عالمنا المعاصر. كانت جغرافيتها الطبيعية في ذلك الوقت كما هي اليوم إلى حدٍّ كبير، باستثناء ما حدث للأنهار في مقاطعات عديدة من تغيير مساراتها واتجاهاتها، كما أن الخطوط الساحلية في مناطق الدلتا كانت مختلفة كثيراً عما هي عليه في الوقت الحالي. وكانت الأنهار، التي لم تُستنزَف بسبب استحداث القنوات في الوقت الحاضر، تحمل المزيد من المياه ما جعل المياه الجوفية قريبة جداً من سطح الأرض. ووفّر الغطاء الحرجي، الأوسع نطاقاً، معدلاً أكثر ارتفاعاً لهطول الأمطار. لا يمكن تقدير عدد السكان في ذلك الوقت تقديراً موثوقاً، ولكن من المرجّح أنه لم يتجاوز المئة مليون نسمة، وربما كان أقل من ذلك بكثير. وبعبارة أخرى، كان هناك مقيم واحد مقابل 13 مقيماً في الوقت الحالي في أحسن الأحوال. وقد عاش هؤلاء في قرى أو نجوع(*) تحيط بها الغابات والقفار، غير بعيدين عن الحيوانات المتوحشة، يُهددهم دائماً القحط والجوع إذا لم تتساقط الأمطار. وينبغي أخذ هذه الحقائق الكئيبة في الحسبان، عندما نقوم

(*) النُجوع: جمع نَجع وهو مكان انتجاع القبيلة للكلأ.

بدراسة الجوانب المختلفة للمجتمع، والإنجازات الحضارية التي تحققت في تلك الفترة الزمنية.

تطلق عبارتا «القديم المتأخر» أو «أوائل العصور الوسطى» على الفترة الزمنية التي تمتد بين انهيار آخر إمبراطورية هندية شمالية عظمى في الألفية الأولى، هرشافاردانا (Harshavardhana، نحو سنة 648)، وبداية نظام السلاطين في دلهي سنة 1206. ويبدو من استخدام مثل هذه التسميات أن معظم المؤرخين يضمرون الفشل المستمر للدويلات الهندية، في تحقيق مكانة قوية مرموقة أو درجة عالية من الحكم المركزي. غير أن كوسامبي (D.D. Kosambi) وشارما (R.S. Sharma) اعتمدا أساساً أكثر عمقاً لتحديد هذه القرون الستة، أي سيادة «نظام الإقطاع الهندي» خلال هذه الفترة.

اعتقد كوسامبي أن عملية انتشار الحِرَف والأعمال اليدوية في القرى أدت إلى توقف اعتماد القرى على الحضر (المدن)، كما كان في السابق، وبداية بروز انعزال المناطق القروية. وقد شكل ذلك، من وجهة نظره، حجر الأساس» لنظام الإقطاع» الذي لوحظ عند ضعف الدولة المركزية وظهور الطبقات الأرستقراطية المحلية[1]. ويبدو أيضاً أن تحوّل المنبوذين إلى عمال لا يمتلكون الأراضي بلغ مرحلة متقدمة خلال الألفية الميلادية الأولى[2]. و أدى الاكتفاء الذاتي للقرى إلى إضعاف التجارة، ويمكن اعتبار هذه الفترة بأكملها حتى عام 1000 بأنها مرحلة انحطاط للمدن (المناطق الحضرية). وقد تمت الاستعانة بالأدلة الأثرية لدعم هذه الرؤية، إلا أن الآثار الكثيرة والواسعة في منطقة «منصورا» (Mansura) في السند، والتي يعود تأريخها إلى القرن العاشر، تُشير إلى

إمكانية وجود اتجاه مغاير في هذه المنطقة على الأقل[3]. ومالت النقود الذهبية والفضية إلى الانحسار، بل إنها اختفت في معظم أنحاء الهند، ويشير ذلك بقوة إلى تراجع في عدد التعاملات التجارية الكبيرة[4]. ومن الأدلة التي تشير إلى ندرة النقود ورأس المال ارتفاع معدلات الفائدة (3 إلى 5 في المئة شهرياً)، وهي المعدلات التي اعتمدها كتاب الرياضيات «ليلافاتي» (Lilavati. 1150) في شروحه للعمليات الحسابية.

توضح التصريحات العَرَضية للرحالة الصيني يي جينغ (Yi–jing، نحو سنة 700) بأن كبار ملاك الأراضي كان لديهم خيار زراعة أراضيهم، عن طريق استئجار الخدم والعمال، أو منح زراعتها للفلاحين على أساس المزارعة (المشاركة في المحصول). ولكن الفلاحين عموماً[5] كانوا هم من يقوم بزراعة الأرض وتسليم جزء من المحصول لرجال الملك أو الوسطاء أو أصحاب النفوذ في المناطق الريفية. وليس من الواضح تماماً فيما إذا كان هذا العبء قد ازداد بمرور الوقت، إلى جانب ازدياد عدد أنواع الضرائب، وهو ما عرفناه من النقوش التي تعود إلى تلك الفترة. وثمة دليل جوهري على إمكانية إبقاء الفلاحين مرتبطين بقراهم، أي أن ثمة خلافاً بشأن العبودية لمالكٍ فرد. بدأ تأريخ انتقال وتحويل الحقوق المالية مع ظهور المنح المقدمة من حكام الشاكا والشاتافاهانا إلى البراهمان في إقليم ماهاراشترا في أوائل القرن الثاني. وقد ظهرت المنح المقدمة بنفس الشروط لأقارب الحكام وأتباعهم والمسؤولين في وقت لاحق، في أوائل القرن الثامن، ولم يزدد عدد المنح المقدمة إلا في القرن الحادي عشر. وتزامن ظهور هذه المنح والعطايا «المدنية» مع ما سماه غوشال (U. N. Ghoshal) «ممالك العشائر»[6]، حيث كانت الممالك

تقسّم بين أعضاء العشائر الملكية. ويمكننا أن نصنّف في هذه الممالك «غوجارا براتيهاراس» (Gujara–Pratiharas)، و«غاهادوالاس» (Gahadwalas)، و«تشاهامانس» (Chahamanas)، التي بسطت نفوذها على مناطق واسعة في شمال الهند من القرن التاسع حتى الثاني عشر. وحكمت مملكتا «بالاس» (Palas) و«سناس» (Senas) شرق الهند بالتتابع، في حين حكمت مملكة «تشالوكيا» (Chalukyas) في غوجارات[7]. وفي منطقة دكن، تولت مملكة «راشتراكوتاس» (Rashtrakutas) الحكم خلفاءً لمملكة «تشالوكياس» (من القرن الثامن إلى العاشر). وقد بدا النظام السياسي لكل هذه الممالك متشابهاً بشكل كبير.



الشكل 1,1 : إفريز، معبد لاكشمانا (Lakshmana، القرن العاشر) في خاجوراهو، فارس على ظهر جواد ذي ركاب خشبي، فيديا براكاش (Vidya Prakash)

ربما تسارعت وتيرة تطوّر «نظام الإقطاع» الهندي المتنوّع بفعل التغيرات التي طرأت على تقنيات الجيش وطريقة تنظيمه. فمع حلول القرن السابع بطل استعمال العربات وأصبحت فرق الخيالة

أكثر أهمية. وأدى ظهور الركاب الخشبي (ثمة منحوتة له من القرن العاشر في خاجوراهو، الشكل1,1) وربما السرج إلى زيادة كفاءة الخيالة في المعارك (انظر الفصل 2,1). وأصبح مصطلح «راجابوترا» السنسكرستي (راوتا، في اللغة البراكريتية، وراجبوت في اللغة الهندية) التسمية التي تطلق على نخبة الخيالة[8]. واستطاع «الراجابوترا» أو نخبة الخيّالة، باعتبارهم حملة رماح راكبين السيطرة على مساحات واسعة من الأرض بإمرة قادتهم، ثم تفرّقوا واحتفظ كل منهم بجزء من هذه الأراضي المتباعدة. وأدت هذه العملية إلى وجود تسلسل هرمي للقيادة السياسية والعسكرية. ومع قيام نخبة الخيالة باقتطاع القرى وتوارث ملكيتها، نشأت طبقة من المتنفذين أو الملوك ممن أطلقت عليهم تسميات «سمانتا»، و«ثاكورا» و«راناكا» و«ناياكا»، ويظهر هؤلاء في النقوش ووثائق «ليخاباداتي» (غوجارات، القرون 9 – 13) وفي النصوص التاريخية العربية والفارسية الخاصة بالهند منذ القرن الثامن. وأصبح الملك (راجا، رايا) مجرّد رأس اتحاد هؤلاء القادة. وتآكل نفوذه بوتيرة متطابقة تماماً مع تنامي بريق ألقابه وبهرجتها.

شهد جنوب الهند كياناتٍ سياسيةً لامركزية مماثلة، وفرت أساساً لفرضية وجود «الدولة المجزأة» التي جاء بها بيرتون ستاين (Burton Stein)[9]. ويعزو ستاين ظهور مثل هذه الدولة إلى مجتمع فلاحيّ بدائي (لا يوجد فيه نبلاء أو ملاك)، يتميّز بوجود نظام طبقتين: «البراهمة» (الكُهّان)، و«الشودرا» (الفلاحين). وخلافاً لما كان عليه الوضع في شمال الهند، لم تكن في جنوب الهند طبقتا «الكاشاتريا» (المحاربين) و«الفايشيا» (التجار). ولكن يبدو أنه كان هناك تشديد كبير على

التصنيف الطبقي البحت، ولم تحصل هذه الأطروحة على قبول واسع خصوصاً عندما تطبّق على إمبراطورية «تشولا» في القرنين العاشر والحادي عشر[10].

مما لا شك فيه أن التفوّق العسكري والبحري الذي أظهرته إمبراطورية تشولا كان لافتاً للأنظار (فتح سريلانكا سنة 993، وشن حملات على المالايو وسومطرة). ويمكن أن تعزى القوة الاقتصادية لإمبراطورية تشولا، بشكل جزئي، إلى دور جنوب الهند في تجارة المحيط الهندي، باعتبارها منطقة مناسبة لنقل البضائع بين البحر الأحمر والخليج العربي من جهة، وجنوب شرق آسيا من جهة أخرى. وقد أدى احتكار العائلة المالكة للجياد المستوردة من إيران إلى تعزيز قوة التشولاسيين البرية[11]، وقد زعموا بأن جيوشهم تمكنت من إخضاع حكام بالا الأقوياء في البنغال.

لا يسع المرء أن يمرّ بجنوب الهند، وخاصة منطقة تشولا، دون أن يلحظ التجمعات القروية الرائعة التي أعطيت كمنح وعطايا للبراهمان، وهناك تفصيل كامل وواضح لهذه التجمعات في بعض السجلات التي تعود إلى ما بين القرن الحادي عشر والثالث عشر. ولكن على المرء أن يتذكّر أن مثل تلك التجمعات القروية كانت في الأساس تابعة للأسرة الحاكمة وجزءاً من ممتلكاتها، ولم تكن عبارة عن تجمعات للفلاحين؛ بل كانت للملاك أو المطالبين بالضرائب والإيجارات. وليس من المؤكد تماماً بأن القرى العادية كانت تضم مثل تلك التجمعات، ربما باستثناء توزيع «دفع الضرائب الإلزامي» بين الفلاحين[12]. وفيما عدا ذلك، فإنه يبدو أن عوامل الإقطاع التي كانت في الجنوب هي نفسها التي كانت

سائدة في الشمال.

يبدو أن نظام الإقطاع الهندي كان مرتبطاً على المستوى الاجتماعي ببعض التغييرات في النظام الطبقي. ومن المحتمل أن نظام الطبقات أصبح أكثر صلابة، واتخذ شكله الكلاسيكي في هذه الفترة. ففي السند، تحت حكم مملكة البراهمان التي أنشئت في القرن السابع، فُرضت إعاقات مُهينة على مجتمع الجاتية(**) الرعويين، ويبدو أنها استمدّت مباشرة من المدونة التاريخية «مانوسمريتي» (*Manusmriti*)(***). وقد حافظ عليها العرب بأكملها بعدما فتحوا (711–714)[13]. وصنف البيروني (نحو سنة 1035) الحيّاكين ضمن الطبقات الدنيا، حتى إنه جعلهم ضمن المجتمعات الثمانية (أنتياجا) للمنبوذين، وهم كما ذُكر كانوا قادرين على العيش خارج مدن وقرى الطبقات الأربع[14]. ولكن البيروني، بتركيزه الحرفي المفرط على السمريتي وعلى أخبار مصادر البراهمة، ربما قدم لنا صورة أشدّ قسوة مما يسوّغه الواقع عن نظام الطبقات. وفي المجموعة القصصية المسماة «بانشاتانترا» (*Panchatantara*)، نجد أن الحائك نجح في التنكّر بصورة الإله الأعظم فيشنو، بل ادّعى أنه ينتمي إلى الفايشيا العليا.

وجد التشدّد المتزايد في النظام الطبقي انعكاساً له في العادات الأكثر قسوة المفروضة على النساء، ومن ذلك ما يعرف بالساتي، أي إحراق الأرملة في أوساط الطبقات العليا. وتعود هذه الممارسة إلى زمن

(**) مجموعة عرقية لها تاريخها في شمال الهند وبعض أجزاء باكستان ويشتغل كثير منهم بالزراعة. (المترجم: موسوعة ويكيبيديا)

(***) تعد مانوسمريتي أهم وأقدم مدونة شعرية موزونة تهتم بالنصوص الهندوسية، ترجمت إلى اللغة الإنجليزية في سنة 1794 بواسطة المستشرق الإنجليزي وليام جونس (المترجم).

قديم، وأول حادثة معروفة أفيد عنها طقس إحراق قبطان هندي في إيران في سنة 316 قبل الميلاد. وقد انتقدها الشاعر الهندي الشهير بانا (Bana)، ولكن مع حلول القرن الحادي عشر أصبحت منتشرة نوعاً ما في كل أرجاء الهند (باستثناء أقصى الجنوب) في أوساط أرامل الحكام والنبلاء والمحاربين[15]. وتشير «ليخاباداتي»، وهي مجموعة من الوثائق من منطقة غوجارات، إلى أنّ النساء اللائي يُبعن كالإماء يفقدْن قانونياً وضعهن الطبقي وروابطهن العائلية، ويمكن إجبارهن على القيام بكل أنواع الأعمال، داخل البيت وفي الحقول، بما في ذلك أقذر الأعمال، تحت التهديد المستمر بالعنف الجسدي والتعذيب[16]. ولا يخفّف من الصورة القاتمة إلا بعض الاستثناءات القليلة، حيث قامت بعض النساء بكسر تلك الأغلال. ويروي لنا المؤرخ الكشميري الشهير كالهانا (Kalhana) (1151) قصة جاياماتي (Jayamati)، وهي فتاة غير معروفة الأصل، ربتها راقصة، اشتُهرت بتغيير أزواجها بطريقة انتهازية، وتزوّجت في النهاية الملك أوتشاتشا (Uchcha) في كشمير وأصبحت ملكة (1101–11)، واكتسبت سمعة عظيمة في ذلك المنصب، لأعمالها الخيرية وحكمتها[17]. وهناك التمثال الشهير لامرأة متعلمة وهي تكتب، في خاجوراهو (القرنان العاشر والحادي عشر) (الشكل 2,1).

تجدر الإشارة إلى أن نظام الطبقات لم يكن عديم التغيير، حيث شهد مقاومة وتغيّرات على المستويين الرأسي والأفقي. فقد قام الكايفارت، وهم مصنّفون ضمن المجتمعات المنبوذة (الجاتية) في «مانوسمريتي»، بثورة في البنغال في القرن الحادي عشر، وانتزعوا في نهاية المطاف من الملك بالالاسينا (Pallalasena) الاعتراف بهم بمثابة طبقة «نظيفة»



الشكل 2,1: امرأة تقوم بالكتابة، خاجوراهو

(1159–85)(18). وحدث تغيير مماثل للجاتية، حيث حشد المنبوذون الرعويون في السند في القرن السابع قوة كافية في القرن الحادي عشر لتحدي محمود الغزنوي (حكم 998–1030)، ودارت المعركة بينهم على القوارب البحرية. وبذلك أصبح الجاتية يُعرَفون بطبقة الشدرا، ولم يعودوا المنبوذين كما كان الحال في القرن السابع في السند[19].

الحواشي

1. D.D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, pp.243ff.
2. قارن Irfan Habib, *Essays in Indian History - Towards a Marxist Perception*, New Delhi, 1995, p. 131.
3. انظر R.S. Sharma, *Indian Feudalism, AD 300-1000*, 2nd ed., Delhi,1980؛ *Early Medieval Indian Society*, Kolkata, 2001 وبخاصة كتابه *Urban Decay in India (c.300-1000)*, New Delhi, 1987، حيث تمت دراسة الأدلة الأثرية. انظر أيضاً B.N.S. Yadava, *Society and Culture in Northern India in the Twelfth Century*, Allahabad, 1973, pp.20-25. ويبدو أن ملاحظة شارما أغفل ملاحظة على (M. Athar Ali, *Mughal India*, New Delhi, 2006, p. 15 makes the point about Mansura, a town which) بشأن منصورا، بلدة تحت السيطرة العربية.
4. للاطلاع على مسح شامل للأدلة العددية انظر John S. Deyell, *Living Without Silver: The Monetary History of Early Medieval India*, Delhi, 1990. عولجت هذه النقطة أيضاً في Lallanji Gopal, *The Economic Life of Northern India, c. AD 700-1200*, 2nd (revised) ed., Delhi, 1989, pp.215-21.
5. I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*, transl. J. Takakusu, London, 1896, pp.61-62.
6. U.N. Ghoshal, *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*, Calcutta, 1929, pp.24!, 259-M).
7. لا يزال العمل الرئيس عن السلالات الحاكمة في شمال الهند في هذه الفترة H.C. Ray, *The Dynastic Historv of Northern India*, 2 vols., Calcutta, 1931.

8. نقل هذا الارتباط للراجابوترا (حرفياً ابن الملك، الأمير) إلى الوطن في قطعة رائعة في «تشاتشمانا»، الترجمة الفارسية في القرن الثالث عشر عن الفتح العربي للسند، حيث يروى أن ضاهار، الحاكم السندي الذي واجه العرب في المعركة الفاصلة، 712–713، كان محاطاً «بأبناء الملوك وعددهم 5000 فارس» (*Chachnama*, ed. U.M. Daudpota, Delhi, 1939, p. 169).
9. Burton Stein, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi,1980.
10. انظر مراجعة تشامباكالوكشمي (R. Ghampakalukshmi) لكتاب ستاين في *Indian Economic and Social History Review* xVlll (3-4),pp.411-26, and D. N. Jha, *Economy and Society in Early India*, New Deelhi, 1993, pp.118-44.
11. Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the Last*, transl. H. Yule and H. Cordier, Vol.11, London, 1921, p.340 Marco Polos.

    تتعلّق معلومات ماركو بولو بتسعينيات القرن الثالث عشر.
12. للاطلاع على رأي مناقض انظر Y. Subarayalu in: N. Karashima (ed.), *Socio-Cultural Change in Villages in the Tiruchirapalli District*, Vol.I, Tokyo, 1983, p.142. انظر لمزيد من النقاش والمراجع، Irfan Habib, in: J.S. (Grewal (ed.). The *State and Society in Medieval India*, New Delhi, 2005, pp.389-90, 394.
13. *Chachnama*, pp.214-16.
14. E.C. Sachau, transl. *Alberuni's India*, Vol.I, London, 1910, p.101.
15. A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization*, Benares, 1956, pp. 124-30.

16. الوثائق المتعلّقة بالرق في «ليخاباداتي» ترجمها وعلّق عليها Pushpa Prasad in *Indian Historical Review*, XV (1-2) (1988-89), pp.269-75, and in her translation of the *Lekhapaddhati*, New Delhi. 2007, pp. 158-164 The documents are all dated AD 1230-31.. وترجع جميع الوثائق إلى سنتي 1231-1230.
17. Kalhana, *Rajatarangirii*, transl. M.A. Stein, London, 1900,I, p.381, and II, p. 8.
18. R.D. Banerji, *The Palas of Bengal*, reprint, Varanasi, 1973, pp.44-51; H.C. Ray, *The Dynastic History of Northern India*, Vol.1, p.361.
19. انظر Irfan Habib, 'Jatts of Punjab and Sind', *Essays in Honour of Dr Ganda Singh*, ed. II. Singh and N.G. Barrier, Patiala, 1976, pp.94-95.

2.1

التكنولوجيا

ثمة ناحية حضارية غالباً ما يتم إغفالها عند دراسة المجتمعات قبل الحديثة، وهي درجة انفتاح تلك المجتمعات على التغير التكنولوجي. فقد رأى كوسامبي أن العائد المتوسط للأراضي المزروعة ربما انخفض خلال فترة نظام الإقطاع في الهند، ولم يتم التعويض بالقدر الكافي عن الغابات التي تمت إزالتها، بسبب ضآلة التطور الذي طرأ على أساليب الزراعة[1]. واعتبر بيرتون ستاين أن التكنولوجيا الزراعية في الألفية نفسها في جنوب الهند «عامل ثابت»[2]. وقد بدأنا في الوقت الحاضر معرفة أن مثل هذه الأفكار والرؤى قد تكون متشائمة جداً بشأن ما حدث فعلاً للزراعة في الستة القرون الممتدة بين 600 و1200م، وهناك عدد من التطورات في مجال التقنيات الزراعية يمكن إرجاعها بدقة إلى تلك الفترة.

مع نموّ عدد المحاصيل التي كان يزرعها الفلاحون الهنود باستخدام المحراث في الأزمنة القديمة، وتحقيق الحصاد مرتين في السنة في معظم أرجاء الهند في نحو سنة 1500 قبل الميلاد، أصبح الري عنصراً متزايد الأهمية مرتبطاً بالتقنيات الزراعية. وكانت مناطق وسط الهند وشبه الجزيرة الهندية مناسبة جداً للخزانات التي تنشأ بإقامة السدود عبر

الأودية والمنافذ الضيّقة في الأراضي الجبلية والمنحدرة. وفي الألفية الممتدة بين سنتي 500 و1600، أصبحت الهند أحد أعظم المناطق التي توجد فيها خزانات الري. وتُظهِر آثار الخزان الكبير الذي بناه للملك بهوجا (Bhoja) في وسط الهند (القرن الحادي عشر) أو خزان ماداغ في كارناتكا (القرن الخامس عشر) ضخامة العمل الذي تم القيام به. وفي الخزان الأخير، بلغ أحد السدود الترابية الثلاثة 240 متراً عرضاً عند القاعدة، وصمّم لملء بحيرة يتراوح طولها من 16 إلى 24 كيلومتراً، واستخدمت فيه أحجار منفردة يبلغ وزن الواحد منها 20 طناً لحمل المنصات فوق فتحات التصريف الضخمة[3]. وفي عهد إمبراطورية تشولا (القرن الحادي عشر) أو بعد ذلك بقليل، تم بناء سد أنيكات (Anicut) العظيم، وهو سدّ حجري يزيد طوله على 300 متراً وتبلغ ثخانته 18 متراً وارتفاعه 5,5 أمتار، كي تتفرّع قنوات الري من منطقة كافيري.

كانت معظم مياه الري في الهند ولا تزال تستمدّ من المياة الجوفية من خلال الآبار. وقد استُخدمت الثيران لرفع الدلاء الجلدية المربوطة بحبل على بكرة. ولكي يستمر تدفق المياه من هذه الآبار، كان الناس يستخدمون النوريا أو «الأراغاتا» (تعني حرفياً القدور على العجلات) بحسب النصوص القديمة. وبحلول القرن السادس، بدأ استخدام الوعاء الذي كان يتم تعليقه على عجلة البئر لغرف المياه، كما تشهد النقوش التي تعود إلى ذلك القرن، وتم تأكيد ذلك من خلال الإشارة الموجودة في مدوّنات الكاتب المؤرخ بانا التي تسمى «هارشاتشاريتا» (*Harshacharita*). ومن دون التروس والمسنّنات، كانت الآلات تدار

بالعمالة اليدوية، كما يظهر في إفريز ماندور الذي يعود إلى القرن الثاني عشر (الشكل 3,1)[4].



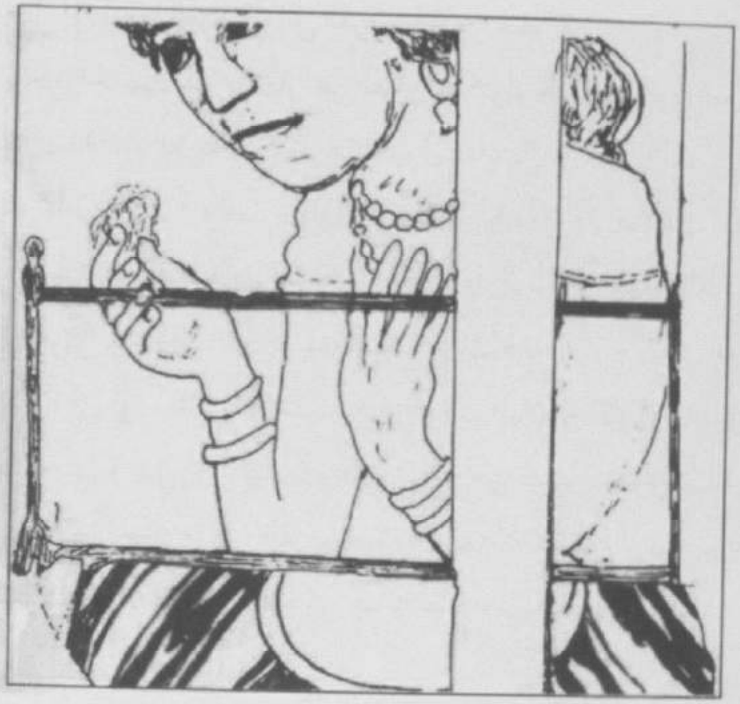
الشكل 3,1: إفريز ماندور: تظهر عجلة المياه بدون التروس، مع عربة يجرّها جملان (القرن الثاني عشر)

لا يوجد في النصوص القديمة ما يشير إلى طريقة قضيب السحب الذي يمكن أن يحرّك الماشية دائرياً، لدرْس الحنطة أو القيام بأي عمل آخر، كما أنه لا يوجد دليل على المطاحن اليدوية الدوّارة قبل القرن الخامس الميلادي، حيث المثال الأول في دير كونالا في منطقة تكسيلا. ويعد معجما «أبهداناراتنامالا» (*Abhidhanaratnamala*) (نحو سنة 950) و«فيجايانتي» (*Vijayanti*) (القرن الحادي عشر) النصين الأولين اللذين تمكّن فيهما غوبال (L. Gobal) من تتبع ما يشير إلى درس الحنطة بالعجول المَخْصية التي تدور حول عمود، في حين أن المدونة التأريخية «راماتشاريتا» التي كُتبت في البنغال في نحو سنة 1100 أو بُعيد ذلك تذكر صراحة أيضاً العجول المخصية التي تقاد إلى التحرّك دائرياً[5]. من الواضح أن ذلك ابتكار مهم في التكنولوجيا الزراعية الهندية، ربما استمدّه الهنود من منطقة البحر الأبيض المتوسط، أو الصين حيث استُخدمت مثل هذه الطريقة قبل قرون عدة. وعندما شاع استخدام

قضيب السحب، صار يمكن استخدام الماشية لتدوير مطاحن السكر ومعاصر الزيت أيضاً. ويعود تأريخ أول إيضاح لمطحنة سكر تديرها الماشية إلى سنة 1540، كما يعود تأريخ أول مكبس بالهاون إلى سنة 1553. ومن المرجح أنه حين تم استخدام قضيب السحب لدرس الحنطة بشكل عام بحلول القرن العاشر، فقد أصبح من الممكن استخدامه لاستغلال قوة الماشية في صنع السكر وعصر الزيت في وقت متزامن تقريباً. ويحتمل في الواقع أن معصرة زيت أُهديت لأحد المعابد في منطقة هيماتشال براديش في سنة 804 كانت تدار بواسطة الماشية، وإلاّ لما كانت المعصرة تستحقّ أن يترك نقش عنها[6].

ثمة إضافة أخرى مثيرة للاهتمام إلى مجموعة الحيوانات الداجنة، وهي الجمل الوحيد السنام المفيد جداً في الحراثة، والقيام ببعض أعمال الجرّ الشاقة، ونقل الحمولات في البلدان الجافة والحارة. في الأزمنة المبكّرة، كانت الجمال ذوات السنامين التي تعمل بكفاءة في الظروف المناخية الباردة هي ما تمّ ذكره وتوثيقه تأريخياً، ولكن في أربعينيات القرن السابع لاحظ العالم الصيني الشهير زوان زوانغ (Xuan Zhuang) أن الجمل الوحيد السنام يستخدم في السند[7]. وتقدّم منحوتة خاجوراهو (القرن العاشر) وإفريز ماندور (القرن الثاني عشر) (الشكل 3,1) دليلاً نحتياً جيداً على انتشار استخدام هذا الحيوان في الهند على نطاق واسع.

في الصناعات الحرفية، طوّرت الهند آلتين مهمتين لصناعة وغزل القطن في العصور المبكّرة. إحداهما: آلة حلج للقطن تفصل بذور القطن عن الخيوط، اعتبرها جوزيف نيدهام (Joseph Needham) سلف



الشكل 4,1: صورة لامرأة تعمل على آلة حلج القطن، من رسم لآجانتا نحو سنة 600

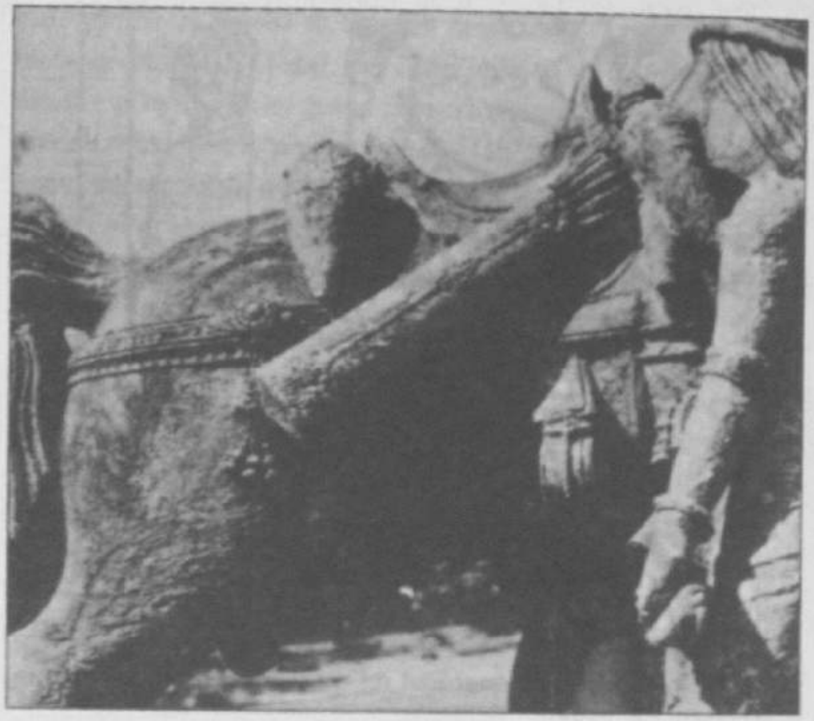
مكنة اللف بالنظر إلى بكراتها. وتظهر هذه المكنة فيما تعمل عليها امرأة في لوحة جصية في منطقة أجانتا (الشكل 4,1). وكانت لا تزال بدون التروس المسنّنة أو ذراع التدوير التي أضيفت إليها في القرون اللاحقة. والآلة الثانية: المحلج القوسي الذي يستخدم لفصل خيوط القطن نفسها، وقد جاء ذكرها في بعض المدونات القصصية التأريخية مثل «جاتاكاس» (*Jatakas*) و«ميليندابانهو» (*Milindapanho*) (القرون الميلادية الأولى). وصلت آلة حلاجة القطن بشكلها الأولي إلى الصين قادمة من الهند بحلول القرن الثالث عشر، في حين تمّ نقل المحلج القوسي (عبر السند) إلى العالم الإسلامي بحلول القرن الحادي عشر،

ووصل إلى أوروبا الغربية أوائل القرن الخامس عشر[8].

يمكن الحديث هنا بإيجاز عن تطوّر التكنولوجيا العسكرية، حيث يبدو أن اختفاء العربة التي تجرّها الخيول، باعتبارها عنصراً أساسياً في الجيش أصبح أمراً واقعاً بحلول القرن السابع. وقد صاحب ذلك اهتمام متزايد بالفرسان، كما يلاحظ من خلال تكرار ظهور الفرسان في النقوش والمنحوتات الهندية. ومع ذلك فإن السرج الذي مكّن الفرسان في أوروبا من الانتصار في القرون الميلادية الأولى أخذ وقتاً طويلا حتى وصل إلى الهند. وعلى الرغم من تعدد منحوتات القرن العاشر في خاجوراهو في القرن العاشر، فإنها لا تُظْهر «السرج المرتفع والمقعّر»، مع أن قطعة واحدة من هناك تُظهره في الزمان نفسه[9].

كان انتشار الرّكاب الحديدي للخيول بطيئاً أيضاً، حيث لا يلاحظ في عدد من النقوش وتماثيل الفرسان كما في كاناوج (القرن التاسع) وبهوبانشور (أوائل القرن الحادي عشر) وماندور (القرن الثاني عشر). ويظهر ركاب عريض (خشبي؟) في منحوتات خاجوراهو (القرن العاشر؟)، كما يظهر ركاب (جلدي؟) حلقي على حصان كونارك الشهير (نحو سنة 1250) (الشكل 5,1). وفي منحوتة هويسالا يظهر الركاب شائعاً، لكنه مصنوع من الجلد أو الخشب، ومن الحديد نادراً[10]. من جانب آخر، يبدو أن الركاب الحديدي كان شائعاً لدى خيّالة العالم الإسلامي منذ القرن التاسع، وفي جيوش سلاطين دلهي منذ القرن الثالث عشر[11].

أما الاختراع الثالث في مجال الفرسان، فهو حدوة الفرس الحديدية



الشكل 5,1: ركاب جلدي على فرس منحوت في كونارك.
تفصيل لما ورد في الشكل 15,1.

التي يبدو أنها لم تستخدم في ممالك الهند قبل فترة السلطنة في تسعينيات القرن الثالث عشر، ذكر ماركو بولو أنه لم يكن هناك «بياطرة» في جنوب الهند لتركيب الحدوات للجياد المستوردة، ومن ثَم فقد كانت الحياة العملية للخيول قصيرة جداً[12]. ولكن في نفس الفترة الزمنية لماركو بولو، بدأت منحوتات هويسالا (كارناتاكا) بتصوير حدوة الحصان (انظر الفصل 2,2).

أدت الابتكارات الثلاثة في مجال الفرسان إلى أن يصبح الفارس النبّال الدعامة الرئيسة لجيوش السلاطين. ولكن تبيّن أن تحوّل الفرسان

من استخدام الرماح إلى استخدام النبال في الجيوش التقليدية الهندية اتسم ببطء شديد، كما يلاحظ في منحوتات هويسالا، ولم يبدأ أباطرة فيجاياناجارا باستخدام النبّالة الراكبين إلا في القرن الخامس عشر.

استخدم العرب الذين غزوا السند في الفترة 712–714 النار اليونانية (النفطا) المكتشفة حديثاً، والمنجنيق الذي كان أعداؤهم يفتقرون إليه تماماً[13]. ولا يوجد ما يؤكد إذا ما كانت الجيوش الهندية حاولت استخدام هذه الآلات ضمن تجهيزاتها العسكرية في فترة ما قبل السلطنات.

الحواشي

1. D.D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, pp. 228-243.
2. Burton Sein, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, 1980, pp. 16ff, 24.
3. يوجد وصف لهذه الأعمال الضخمة في *Gazetteer of the Bombay Presidency*, ed. James Campell, et al., Bombay, 1974-85, Vol. XXII, p. 261.
4. عن الوضع الحالي بحوث النوريا والسقاية في الهند، انظر Irfan Habib, 'Joseph Needham and the History of Indian Technology', *Indian Journal of History and Science*, Vol. 35 (3), 2000, pp. 252-57.
5. Lallanjani Gopal, 'Technique of Agriculture in Early Medieval India (c.700-1200 AD)', *University of Allahabad Studies* (Ancient Indian History Section), Allahabad, 1963-64, p. 36.

6. عن تاريخ قضيب السحب، انظر Irfan Habib, *Indian Journal of History and Science*, Vol. 35 (3), pp. 247-52.
7. 'The camels are small in size and have only one hump' (Samuel Beal, tr., Si-yu-ki, of 'Hiuen Tsiang', Buddhist Records of the western World, London, 1884, Vol. II, p. 272.
8. Irfan Habib, *Indian Journal of History and Science*, Vol. 35 (3), pp. 257-62.
9. Vidya Prakash, *Khajuraho: a Study in the Cultural Traditions of Chandella Society*, Bombay, 1967, p. 88.
10. Jean Deloche, *Military Technology in Hoysala Sculpture (Twelfth and Thirteenth Century)*, New Delhi, 1989, p. 31.
11. Irfan Habib, 'Teechnological Changes and Society, 13th and 14th Centuries', *Studies in the History of Science in India*, ed., Debiprasad Chattopadhyay, New Delhi, 1982, Vol. II, p. 841.
12. Yule and H.Cordier, transl., *The Book of Ser Marco Polo*, London, 1921, Vol. II, p. 340 .
13. عن استخدام العرب للمنجنيق، انظر *Chachnama*, ed. U.M. Daudpota, Delhi, 1939, pp. 105-106، وعن رماة النار اليونانية في المعركة، انظر المصدر نفسه، ص 174. النار اليونانية ابتكار بيزنطي من القرن السادس.

3.1

العلوم

كان من النادر في العصور قبل الحديثة تطوير عملية أولاً مبنية على أساس فلسفي، ثم استخدامها بعد ذلك في تطبيقات عملية ذات أثر على الحياة العادية. ومع ذلك عند ابتكار الصفر ونظام القيمة العشرية للأعداد في الهند، يبدو أن مفاهيم المنظرين وُضعت في القرون الميلادية الأولى[1]، في حين بدأ الاستخدام الفعلي لتلك الأعداد في الكتابة العادية والحساب في أواخر القرن السادس أو ما بعده. ويمكننا ملاحظة ملاءمة ترميز القيمة العشرية للأعداد عندما نقارن العدد «مئة وست وثلاثين» المكتوب بنظام الترقيم الروماني، CXXXVI بنفس الرقم مكتوباً بنظام القيمة العشرية على النحو التالي: 136. وعلى النحو نفسه، فإن توافر رسم للصفر جعل العدد «ثمانين» الذي يكتب بنظام الترقيم الروماني LXXX، يكتب بيسر على النحو التالي: 80. وبالطبع كان يتم تمثيل الأعداد في المخطوطات الهندية (التي تلت البراهمي Brahmi) بشكل مختلف، غير أن مبدأ النظام الجديد مطابق لما يسمى الأرقام «العربية» باللغة الإنجليزية.

ثمة ما يشير إلى أول مرة استُخدم فيها نظام القيمة العشرية في النقوش الهندية في أطباق مانكاني في غوجارات، وهي مؤرخة بالترميز

العشري 346 (= 595–96 ميلادية). وتوجد القراءة الثانية المؤكدة لهذه الأعداد في نقش من وسط الهند مؤرخة على نحو مماثل 849 (= 791–92 ميلادية). وأصبحت هذه الأعداد شائعة في النقوش في كل أرجاء الهند في القرن التاسع. وظهر الصفر على شكل نقطة في طبق يعود إلى القرن الثامن، وظهر على شكل دائرة مكتملة في أطباق يرجع تأريخها إلى سنتي 870 و 876م. وقد وجد الصفر والقيم العشرية في نقوش سنسكريتية في جنوب شرق آسيا في القرن السابع[2].

كان نظام الترقيم الهندي معروفاً في الصين بحلول عام 718، وفي العالم الإسلامي قدم الخوارزمي (نحو سنة 825) شرحاً مبكّراً له. ولم يعرف هذا النظام في أوروبا الغربية إلا في القرن الثاني عشر عن طريق النصوص العربية. وقد ساهم هذا النظام في تسهيل عملية العدّ في كل أنحاء العالم وكان للنتائج الأساسية المترتبة على استخدامه آثار كبيرة في المجالات التجارية والعلمية لا حاجة إلى إبرازها.

وكان النظام العشري نفسه نتاجاً لتقاليد حسابية تميزت بدقتها وقوتها البالغة. وقد بلغت هذه التقاليد أوجها مع ظهور العالم الرياضي والفلكي براهماغوبتا (Brahmagupta، ولد في سنة 598) ومؤلفه الشهير «براهمسفوتا سيدانتا» (*Brahmasphuta-siddhanta*، سنة 628). ويمكن ملاحظة مستوى التطور الرياضي (الحسابي) من خلال الموضوعات التي شملها هذا الكتاب: «الجذور التربيعية والتكعيبية وقاعدة الثلاثة، والفائدة، والمتتاليات، والهندسة، بما في ذلك التعامل مع المثلث قائم الزاوية وعناصر الدائرة، والقياس الأولي للأحجام، ومسائل الظل، والكميات السالبة والموجبة، والشفرة، والجذور الصمّاء، والتماثلات

الجبرية البسيطة، والمعادلة الوسيطة من الدرجتين الأولى والثانية بتفصيل دقيق، والمعادلات البسيطة من الدرجة الأولى والثانية التي تم تناولها بإيجاز»[3]. ولا يعرف أحد سبق علماء الرياضيات الهنود (وخاصة العالم براهماغوبتا) في العديد من هذه الموضوعات الرياضية.

توسع الكتاب الهنود فيما بعد في تناول هذه الإنجازات الأولى في مجال الرياضيات، فنجد العلامات الجبرية (مثل الصفر، وس، وعلامة الطرح) تظهر في مخطوطات بخشالي (Bakhshali) في القرن السابع[4]. وتناول العالم الرياضي ماهافيرا (Mahavira) (850) عدداً من المسائل المعقدة المتعلقة بالفائدة. وقام العالم بهاسكارا الثاني (Bhaskara II، ولد في سنة 1114) بتأليف كتاب «ليلافاتي» (*Lilavati*)، وهو عمل منهجي في الحساب، بالإضافة إلى كتاب آخر بعنوان «بيجاغانيتا (*Bijaganita*) يتناول فيه علم الجبر. وفي الكتاب الثاني استبق بهاسكارا الثاني ما يعرف حالياً « النظرية الحديثة للإشارات» وقام بإنجاز الطريقة الدائرية لحل معادلتي بيليان (Pellian): Nx2+1=y2 و Nx2+c=y2، ويُعدُّ ذلك تقدّماً ملحوظاً في تأريخ نظرية الأعداد[5]. وقد أدرك على غرار ماهافيرا مشكلة الجذور التربيعية للأعداد السالبة. وتجدر الإشارة إلى أن جانباً كبيراً من الرياضيات الهندية، لا سيما في مجال استخراج الجذور التربيعية والتكعيبية وعلم المثلثات وعلم الجبر قد وصل إلى العالم العربي (بدايةً من خلال حكمهم للسند) بين القرنين الثامن والحادي عشر ومن ثُم انتقل إلى أوروبا في القرون الوسطى.

وفي حين أن الدافع وراء البحوث الرياضية كان نابعاً في الأصل من مشاكل ومتطلبات الحياة اليومية، فقد وسّع آرياباهاتا الأول

(Aryabhata I) في كتابه «أريابهاتيا» (*Aryabhatiya*، في سنة 499) الأسلوب الرياضي لحل مسائل علم الفلك التي وضعها في قالب إهليلجي [بيضوي][6]. وقد تبع فاراهاميهيرا (Varahamihira، من القرن السادس)، مؤلف كتابي «بانتشاسيدانتيكا» (*Panchasiddhantika*) و«بريهاتسامهيتا» (*Brihatsamhita*)، أريابهاتا في تأييد التفسيرات الصحيحة لخسوف القمر وكسوف الشمس.

تميّز براهماغوبتا بمنهجيته العالية وشمولية طرحه وفاق أسلافه في تناول الموضوعات الفلكية والرياضية في كتابه «براهمسفوتا سيدانتا» (628). لكنه قوّض شهرته بانتقاد أريابهاتا الذي جزم بدوران الأرض يومياً حول محورها، وتفسيره العلمي لمسألتي الخسوف والكسوف. وفي عمل لاحق بعنوان «خانداكهياداكا» (*Khandakhyadaka*، في سنة 665)، ركّز براهماغوبتا في تبسيط وتحسين الحسابات الفلكية، واعتمد نظام أريابهاتا إلى حدٍّ كبير. وقد تم نقل كتابيه إلى اللغة العربية في القرن الثامن وحملا اسم «السندهند» و«أركاند»، وكان لهما أثر بالغ في نقل النظريات والمعارف الفلكية الهندية إلى العالم الإسلامي. ومن الكتب العربية الكلاسيكية التي قدّمت وصفاً نقدياً للموروث الهندي في مجال علم الفلك، «كتاب الهند» الذي وضعه البيروني في البنجاب في نحو سنة 1035. ويمكننا القول: إن براهماغوبتا هو آخر مرجع رئيس في كل من علم الفلك والرياضيات[7].

أُنجزت أعمال كبيرة في مجال علم الفلك في أعقاب براهماغوبتا، وتجدر الإشارة على وجه الخصوص إلى مساهمة بهاسكارا الثاني، حيث تناول كتابه «سيداهانتاشيروماني» (*Siddhantashiromani*، في

سنة 1150) بالتفصيل النظريات التدويرية المختلفة المركز (epicyclic—eccentric) لحركات الكواكب.

وبدون القيام بمراجعة دقيقة، فإنه لن يتضح تماماً مقدار ما تبقى من المؤلفات الطبية الهندية (الأيورفيدا) من القرون السابقة للقرن السابع. غير أن مخطوطة بور (Bower) التي يرجع تأريخها إلى القرن الرابع تشير، إلى أن معظم المدارس التقليدية بنصوصها وكتبها كانت قد تكوّنت بالفعل.

شهدت الفترة اللاحقة أعمالاً طبية ظهرت وانتشرت على نطاق واسع. ففي القرن السابع وضع فاغبهاتا (Vagbhata) موجز ثمانية موضوعات في الطب، «أشتانغاسارهغراها» (*Ashtangasarhgraha*)، وتلاه بعد ذلك كتاب «أشتانغاهريداياسامهيتا» (*Ashtangahridayasamhita*) وضعه فاغبهاتا آخر. ويعد كتاب «روغفينيشايا» (Rugvinishchaya) من المؤلفات التي كان لها أثر كبير في التشخيص وعلم الأمراض، وقد كتبه مادهافاكارا (Madhavakara) في القرن التاسع. وفي الوقت نفسه تقريباً، قام دريدهابالا (Dridhabala) بتنقيح وتوسيع كتاب «تشاراكا – سامهيتا» (*Charaka-samhita*). وجاء بعد ذلك العديد من المؤلفات لا سيما «تشيكيتساسارا – سامغراها» (*Chikitsasara-samgraha*)، وهو رسالة في علاج الأمراض كتبها تشاكرابانيداتا (Chakrapanidatta) في نحو سنة 1060.

من السمات المهمة للطب التقليدي الهندي (الأيورفيدا) تأكيده التطبيب والإمساك، ومعرفته الممارسة الجراحية الأولية. كما أنه وضع قواعد سلوك أخلاقي مفصّلة للطبيب. ويمكن القول: إن الخرافة كانت

محدودة في محتواه الموضوعي[8].

ظهرت ترجمات لكتابي «سامهيتا» لكلٍ من سوشروتا (Sushruta) وتشاراكا (Charaka) إلى اللغة العربية بحلول القرن التاسع، وقد استوعب الطب العربي الأيورفيدا جزئياً، ومع ذلك ظل جوهره معتمداً على الموروث الطبي اليوناني. وفي جنوب شرق آسيا، نجد أيضاً إشارة إلى «سمهيتا» تشاراكا في بعض النقوش الكمبودية التي يعود تأريخها إلى القرن التاسع.

ولئن كان علم الفلك قد لقي دعماً جزئياً عن طريق بعض الخرافات المرتبطة بالفلك، فإن المعتقدات السيميائية أدت إلى الاستكشافات الكيميائية على نحو مماثل. فقد ارتبط الحصول على إكسير الحياة ارتباطاً مركزياً بالسيمياء عند الهنود، وكان الزئبق المعدن الرئيس الذي تمت دراسته. ويبدو أن معظم نصوص «الراسا» (*Rasa*) كانت قد كُتبت منذ القرن التاسع وما بعده، ويعود تأريخ كتاب «راساراتناكارا» (*Rasaratnakara*) الذي وضعه ناغارجونا (Nagarjuna) إلى هذا القرن.

يتضمن الأدب السنسكريتي المبكّر إشارات إلى بعض الأدوات الكيميائية الحقيقية والخرافية، ولكن كتاب «سامارانغاناسوترادارا» (*Samaranganasutradhara*، القرن الحادي عشر) المخصص بشكل كامل لهذه الأدوات لا يزال يشكّل استثناءً نادراً. غير أن الأدوات الكيميائية الموصوفة هنا خيالية إلى حدٍّ كبير، وبقيت الأسس والمبادئ الميكانيكية التي كان يفترض أن تعمل هذه الأدوات بناءً عليها غامضة[9].

لا يمكن للمرء أن يترك الحديث عن موضوع العلوم في الهند في

أوائل العصور الوسطى دون الإشارة إلى «كتاب الهند» الشهير الذي ألفه أبو الريحان البيروني في لاهور (نحو سنة 1035). لقد كان قرار هذا العالِم الإسلامي بقضاء فترة نفيهِ القسري في إقليم البنجاب في تعلم اللغة السنسكريتية أمراً حاسماً لكي يقدم تفسيراً وشرحاً دقيقاً ومفصّلاً للعلوم والفلسفة والمعتقدات الهندية. وشعر البيروني بالقلق من أن تُسبِّب غزوات محمود الغزنوي محمود حالة من الكراهية للمسلمين في الهند، بحيث يصعب عليه تعلّم المعرفة الهندية. ورغم ذلك فإن عدد النصوص والكتب المنهجية العلمية التي تمكن من الاطلاع عليها مثير للدهشة. ولا يقلّ عن ذلك إدهاشاً موقف البيروني واستعداده للتعبير عن التقدير والانتقاد، فنجده يتحدث بإعجاب عن علماء الهند، وأنهم يحظون «بمساعدة من الله». وفي نفس الوقت نجده ينتقد بشدة العالم براهماغوبتا، لمعارضته التفسيرات العلمية لظاهرتي الخسوف والكسوف التي طرحها أريابهاتا وفاراهاميهيرا. كما قدّم لقرّائه (ولو من دون الحصول على إذن) أطروحة اريابهاتا، بأن الأرض تدور حول محورها فيحدث الليل والنهار. وتجدر الإشارة إلى أن كتاب البيروني يشغل مكانة مرموقة وفريدة في تأريخ التواصل الحضاري العالمي[10].

الحواشي

1. S.R. Sarma, 'Sunya, Mathematiccal Aspect', in Bethina Baumer (ed.), *Kalatattvakosa*, a *Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*, Delhi, 1992, pp. 400-05.

2. للاطلاع على موجز بالأدلة على الترميز العشري الهندي، انظر Irfan Habib, 'Joseph Needham and the History of Indian Technology', *Indian Journal of History and Science*, Vol. 35 (3), 2000, pp. 271-74.

3. A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, p. 524.

4. Takao HAYASHI, *The Bakhshali Manuscript, an Ancient Indian Mathematical Treatise*, Groningen, 1995.

5. S.N. Sen in: M. BOSE, S.N. Sen and B.V. Subbarayappa (eds.), *A Concise History of Science in India*, New Delhi, 1971, p. 169.

6. P.C. Sengupta, 'Aryabhata, the Father of Indian Epicyclic Astronomy', in Debiprasad Chattopadhyay, ed., *Studies in the History of Science in India*, New Delhi, 1982, Vol. II, pp. 537-90.

7. E.C. Sachau, transl., *Alberuni's India*, London, 1910. انظر أيضاً P.C. Sengupta, 'Bramagupta's Khandakhadyaka', reprinted in Debiprasad Chattopadhyay, op. cit., pp. 602-18.

8. ثمة موجز جيد عن الطب الأيورفيدي وممارسته بناء على نصوص في Jolly, 'Physicians and Therapy', transl. in Debiprasad Chattopadhyay, op. cit., Vol. I, pp. 175-208.

9. انظر V. Raghavan, *Yantras or Mechanical Contrivances in Ancient India*, 2nd ed., Bangalore, 1956.

10. ترجمة ساخو E.C. Sachau لكتاب الهند الرائع للبيروني، مصدر سابق، لم تبطل. وهي تحتوي على حواشٍ للمترجم الذي يجيد العربية والسنسكريتية واليونانية! وتحتوي مقدمته على بيان جيد لنهج البيروني ومصادره.

4.1

الدين

انتصار الديانة البراهمية (600–1200)

بقيت الديانة البوذية بأنماطها القديمة واللاحقة (ثيرافادا وماهايان) متواجدة بشكل قوي، حتى بعد الزيارة التي قام بها الراهبان الصينيان يوان تشاونغ (Yuan Chawang، 602–64) وبي تسنغ (I–tsing، 635–713) إلى الهند[1]. ولكن في القرن الحادي عشر، لم يستطع البيروني أن يكتب عن البوذية إلا سماعاً[2]. وثمة أدلة قوية في بعض المدوّنات والسجلات تذكر وجود تبرعات خيرية، كان يتم تقديمها إلى المؤسسات والشخصيات الدينية، كما تشير بعض الأدلة إلى وجود بقايا لبعض الهياكل والمنشآت الدينية، وتشير هذه الأدلة كذلك إلى نمو وازدهار البراهمة وطوائفهم على جميع المستويات وتدهور الديانة البوذية. بل إن الزوّار الدينيين القادمين من الصين، حيث استمرّت البوذية في الازدهار، وجدوا أماكنهم المقدسة في الهند مهجورةً ما جعلهم يتوقفون عن المجيء بعد النصف الأول من القرن الحادي عشر[3].

من أهم نقاط القوة التي تميزت بها الديانة البراهمية زعْمُها بأنها تقدّم القوانين والطقوس الاجتماعية التي تنظم حياة عامة الناس، باعتبارها جزءاً من المدوّنة التشريعية «دارماشاسترا» (*dharmashastra*)، حيث لا

تشكّل البوذية منافساً. واستمرت عملية جمع وتأليف النصوص الأساسية لهذا التشريع المسماة «سمريتي» (*Smritis*) حتى بداية فترتنا، وآخرها نص بريهاسباتي (Brihaspati) الذي يعود تأريخه إلى القرن السادس أو السابع. وهناك العديد من التفاسير والمؤلفات التي تعود إلى الفترة التي تلت الفترة السابقة. وقد علق آساهايا (Asahaya، القرن الثامن) على سمريتي نارادا (Narada)، وعلّق فيجنانيشفرا (Vijnaneshvara، القرن الحادي عشر) على سمريتي ياجنافلكيا (Yajnavalkya). وتعد المدونة المختصرة «سمريتيكالباتارو» (*Smritikalpataru*) لمؤلفها لاكشملدهارا (Lakshmldhara) من أوائل الأعمال الموسوعية الموجزة في بداية القرن الثاني عشر. وقد حددت هذه الأعمال لنظام الطبقات الأسسَ الدينية والطقوسية، بالإضافة إلى الطقوس والقواعد. وعلى الرغم من وجود اختلاف كبير بين النظرية وامكانية فرضها على الواقع، فقد تعزّز ارتباط الديانة البراهمية بنظام الطبقات وأصبح أكثر رسوخاً[4].

من النواحي المهمة الأخرى للديانة البراهمية، وما منحها حيّزاً متزايداً في الفكر الشعبي، التقوى والورع (بهاكتي). فقد طوّرت الفيشناوية (Vaishnavism) في العام 600 نظاماً تعبدياً يمكن من خلاله اعتبار فشنو إلهاً، في حين أن ما يجسده على الأرض، وخاصة كريشنافاسوديفا (Krishna—Vasurdeva) يمكن أن يستحضر حماسة التعلّق العاطفي، من خلال التقوى والعبادة المكرسة للصور المجسدة[5]. ويمكن ملاحظة نمو هذه الطائفة، من خلال نقوش تعود إلى القرن الرابع وما يليه. وقد اعترف البيروني بوجود وحدانية راسخة هنا، ولعله العالم الأول الذي تعامل مع كتاب «بهاغيفاد غيتا» (Bhagavad Gita) باعتباره النص

الفلسفي والأخلاقي الأساسي للهندوسية[6]. وفي جنوب الهند، طورت الفيشناوية طائفة دينية متميّزة بقيادة الفارز (Alvars، القرن السادس إلى التاسع)، تؤدي الترانيم والأناشيد الدينية باللغة التاميلية. وكان لهؤلاء خلائف في أتشارياس (Acharyas)، أولهم ناثاموني (Nathamuni، القرن العاشر)[7]. وقد ألهمت الألوهة الشخصية لكريشنا، والحب الذي أشعله في قلوب العباد والأتباع، أحد أعظم الأعمال في اللغة السنسكريتية: غيتا غوفيندا (*Gitta-Govinda*) لجايادیفا (Jayadeva).

استمرّت عبادة شيفا، باعتباره الخالق والمدمر الأعظم، مع شريكته بارفاتي (Parvati) التي تمثّل الطاقة، منافساً للفيشناوية في إطار الديانة البراهمية، التي افترضت أشكالاً متنوّعة، أولها الشيفية المحافظة (Puranic Shaivism). وقد اشتهرت الطقوس القديمة لشيفا مثل عبادة رب الماشية (Pashupati) خارج إطارهذه الطائفة. وفي الجنوب، قدّم أتباع نايانار (Nayanars، القرون السابع إلى التاسع) دافعاً إيمانياً لعبادة شيفا، وفتحوا الباب أمام جميع ممن يريدون الانضمام إلى الطرق الروحانية، بغض النظر عن الطبقات التي ينتمون إليها، وظهر ذلك جلياً في أناشيدهم الدينية. وهكذا اتجهت طائفة الشيفية أيضاً إلى تطوير طقوسها الدينية المسماة بهاكتي.

قدّمت طائفة الشيفية باكراً في بارافاتي المبدأ الأنثوي للخلق المرتبط، وهو المبدأ المؤسّس لمذهب التانترية (Tantrism)، واتبع عدد كبير من عباد شيفا النصوص القديمة «أغاما» (*Agamas*) التي يعود تأريخها إلى القرن الخامس وما يليه، حيث يظهر فيها التأثير المختلف للمذهب التانتري. وقد تلا ذلك ظهور نصوص «اليامالا» (Yamalas)،

القرون السادس إلى العاشر) ما يؤكد وجود مجمع للآلهة تمثّل فيه مختلف الإلهات (مثل كاليكا Kalika وكالي Kali) جوانب للشاكتي (Shakti)، أي القوة أو الطاقة. وقد اتجهت بعض الطقوس التانترية ذات الطبيعة الغامضة إلى الإخفاء أو الطغيان على بعض العناصر الأخلاقية العليا التي تحظى بتقدير النصوص التانترية[8].

تعد هذه الفترة مرحلة ازدهار للفكر الفلسفي البراهمي، فنجد أن الفيلسوف كوماريلا (Komarila، نحو سنة 700) كان المتحدث باسم فلسفة «الميماسا» (Mimamsa)، وهي تهتم بشكل أساسي في الدفاع عن المفاهيم العملية والطقوس المتضمنة في نصوص الفيدا (Vedas). وقد انتقد كوماريلا مزاعم البوذيين بحيازتهم للمعرفة وسخر من فكرة الخيال. وفسّر فاتشاسباتي ميشرا (Vachaspati Mishra، نحو سنة 850) في كتابه «سانخياتاتفاكامودي (*Samkhyatattvakaumudi*)»[9] فلسفة السانخيا، وهي تقوم على ثنائية المادة والروح، واستقلالية الهجرة الداخلية للأرواح.

ومن أشهر الفلاسفة في هذه الفترة الفيلسوف شانكارتشاريا (Shankaracharya، نحو سنة 750) حيث قام بإعادة صياغة تقاليد الفيدات (*Vedanta*) التي تعود إلى الأوبانيشاد (*Upanishads*)، وركز في العديد من التنبؤات المتناقضة المتضمنة فيها، وحوّلها إلى منظومة متناسقة مبنيّة على أسس حقيقة اللاثنائية (أدفايتا *Advaita*) ووهم الثنائية (مايا Maya). ويرى شنكارا بأن المعرفة هي كل شيء لأن إدراك حقيقة الإله (براهما Brahma) لا تتم إلا من خلالها، وأن الأعمال (كارمان *Karman*) مفيدة في العالم التجريبي فحسب. ومن خلال تحديد مكانة

سامية للمعرفة وتبني مستوى متدن من الوهم والخيال المرتبط بالسلوك، تمكّن شانكاراتشاريا (Chankaracharya) من التوفيق بين الحقيقة العليا السامية، وكل أنواع التعدد في المعتقدات والطقوس الخاصة بالبراهمة المحافظين. وهكذا قدم إطاراً أيديولوجياً «للوحدة في التنوع» ساعد في تطوّر الهندوسية القروسطية والحديثة، إلى دين متزايد التوحيد (وحدانية الإله). وقد كتب شاريكارا (Sharikara) مدونته التفسيرية للنصوص الدينية المقدسة المسماة «براهما سوترا» (*Brahma Sutra*)، كما كتب تعليقات كثيرة على نصوص الأوبانيشاد[10]. وعلى الرغم من الجهود الحثيثة المنسوبة إلى الفيلسوف شنكارا وأتباعه لنشر تعاليمه، فقد استغرقت وقتاً طويلاً بطبيعة الحال قبل أن تكسب أفكاره حضوراً ورواجاً في الهند. وانتشرت بعد ذلك تعاليمه في شمال الهند خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر تقريباً.

شنّ أحد فلاسفة الجنوب رامانوجا (Ramanuja، توفي 1137) هجوماً شديداً على قراءة شنكارا لفلسفة الفيدات. وأيّد في كتابه «فيدانتاسرا» (*Vedantasara*) وغيره من الأعمال فكرة الوجود المنفصل للأرواح، وتحقيق البركة الدائمة عن طريق طقوس البهاكتي، أو عبادة الإله. وأسس تقاليد فيشناوية تبعه فيها مادهافا (Madhava، القرن الثاني عشر) الذي شدد على وجود خمس ثنائيات رئيسة (دفايتا Dvaita)، كما تبعه فالابها (Vallabha، 1376–1430) الذي جمع بين فلسفة الأحادية (بأن الكون كله شيء واحد) ومجموعة الطقوس الدينية البهاكتي، كما شدّد على أهمية مكانة المرشد للمريد في جعله أكثر روحانية وقدسية.

أما ما يخص البوذية، فقد كان للتدهور الذي شهدته أثر بالغ على

مكوناتها الرئيسة، الثيرافادا والماهايانا. وفي إطار مذهب الماهايانا الذي يدمج مفهوم المنحة أو الهبة (الإلهية) ضمن دين لا يؤمن بوجود إله، نجد أن التوجهات التانترية قد بدأت تتطور حيث يتبين ذلك من خلال التشديد على أهمية وفاعلية التعويذات (المانترا *mantras*)، وأوضاع الأصابع (المودرا *mudras*) والطقوس. وكانت تلك المبادئ موجودة في تلك الفترة في النصوص الدينية «غوهياساماجا» (*Gohyasamaja*) و«مانجوسهرتمولاكالبا» (*Manjushrtmulakalpa*، القرن السادس). وأصبحت عبادة البوديساتفا (Bodhisattva Avalokiteshvara) منتشرة بشكل كبير وقد جعلت من رمزها شخصية مقدسة هو وقرينة حياته تارا (Tara) إلهة الحنان والعطف. وقد كان لهذا التأثير التانتري الذي لحق بمذهب الماهايانا دور كبير جعله مصدراً رئيساً للبوذية التيبتية فيما بعد.

ورغم محدودية عدد طائفة الجاينية (Jains)، فإن إسهاماتهم الأدبية والثقافية في هذه الفترة كانت جديرة بالاهتمام. وتشدد الفلسفة الجاينية على الوحدة التي تجمع كلاً من التغيير والديمومة، وكان المتحدث باسم هذه الفلسفة الفيلسوف المبدع هاريبهادرا (Haribhadra، القرن الثامن) والفيلسوف هيماتشاندرا (Hemachandra، توفي 1172).

ومع أن المدارس الفكرية البراهمية والطوائف البوذية والجاينية اتبعت معتقدات مختلفة، فإنها استطاعت ان تتعايش بسلام بعضها مع بعض. وهذا لا يعني بالضرورة عدم وجود حالات من الاضطهاد والتعصب الديني التي عانى منها بشكل خاص كل من البوذيين والجاينيين[11]. وبما أن السنسكريتية أصبحت الآن مستخدمة على نطاق واسع عند البوذيين

والجاينيين، فإننا نجد بروز ظاهرة الجدل والمناظرات الفكرية الخلافية بين هذه الأطراف. وكان التعليم المتقدم يتم من خلال مؤسسات الطوائف الدينية، وكان دير نالاندا (Nalanda) البوذي الذي وصفه زوان زوانغ (Xuan Zhuang، نحو سنة 640)، أكثرها شهرة. فقد ضمّ الآف العلماء، مئات منهم من المشهورين[12]. وظلت هذه الجامعة الديرية حتى القرن الثالث عشر، متجاوزة الكثير من الاضطرابات السياسية، بما في ذلك الحملة العسكرية والمذبحة التي قامت بها قوات محمد بختيار خلجي نحو سنة 1200.

دخول الإسلام إلى الهند

كان مجيء الإسلام من المتغيّرات الرئيسة في الظروف الدينية السائدة في أوائل العهد الوسيط في الهند. وقد شكّلت شبه الجزيرة العربية موطناً للبدو الرحّل والسكان المزارعين، مع وجود قليل من المدن والأسواق، ولعلّ مدينة مكة كانت أكثرها ازدهاراً في سنة 600 تقريباً. وساعدت الرياح الموسمية منذ بداية القرن الأول قبل الميلاد المراكب والسفن في الإبحار عبر بحر العرب إلى الهند، من ساحل اليمن في الطرف الجنوبي للبحر الأحمر. ونظراً إلى صعوبة إبحار السفن عبر البحر الأحمر، فقد كانت القوافل البرية تتوجّه من اليمن إلى بلاد الشام، وتقع مدينة مكة وسط هذه الطريق. وكان أهل مكة، قبيلة قريش، يسيطرون على معظم التجارة، كما أن لديهم الكعبة المقدّسة التي يحج اليها الوثنيون، ما منحهم مكانة عظيمة. هنا ظهر تاجر يحظى باحترام كبير، عرف عنه اعتزاله للعبادة والتفكر، وأعلن في الملأ بأنه يتلقى وحياً يحتوي

على تعاليم الله، فجمع حوله دائرة متوسّعة من الأتباع. كان هذا التاجر محمداً، «رسول الله» (نحو 570–632)، وشكّل الوحيُ الذي نزل بالعربية القرآنَ الكريم – كتاب الإسلام.

الإسلام دين التوحيد، حيث تتمثل فيه الوحدانية المطلقة والعظمة والقوة لله، ويشدّد على معاداة أي نوع من عبادة الأصنام والأشكال. وينسجم الإسلام في كثير من حكاياته عن الأنبياء الأوائل (أنبياء العهد القديم بمن فيهم المسيح عيسى) مع التقاليد اليهودية والمسيحية، وكذلك الإيمان بوجود الشيطان ويوم الحساب. ويشدّد الإسلام بقوة على أن طاعة الله هي واجب كل فرد، حيث يُبنى عليها محاسبة العباد ومجازاتهم ومعاقبتهم في يوم القيامة. وقد قاد النبي محمد بين سنتي 622 و632 أمة إسلامية دائمة التوسّع في المدينة، وهي بلدة تقع شمال مكة، وتطلّب ذلك وجود نظام تشريعي ينظم حياة الناس فيها. وقد تم إرساء مبادئ النظام التشريعي من خلال الوحي أولاً، ثم من خلال السنة الفعلية والقولية للنبي محمد، وهي تشكّل ما سمي بالحديث. وتستند الشريعة الإسلامية أساساً إلى القرآن ثم الحديث، ويليهما القياس والاجتهاد. ولا شك في أنها حافظت على استمرار بعض العادات العربية المحلية، وبعض الطقوس اليهودية (مثل الختان وتحريم لحم الخنزير، واللحم الحلال، إلخ)، وشدّدت على الالتزامات المثبتة بالعقود، وبعض معالم الإصلاح، مثل استنكار وأد الإناث، ومنح البنت نصيباً من الإرث، رغم إعطائها نصف ما يعطى للذكر. واستمرت الشريعة في إباحة العبودية وامتلاك الإماء، على الرغم من تشديدها على عمل الخير، واعتبار إعتاق العبيد من أفضل الأعمال وأجلها[13].

على الرغم من ظهور بعض الخلافات الداخلية بعد وفاة النبي محمد (ص)، فإن خلفاء، النبي لم ينجحوا فقط في إخضاع شبه الجزيرة العربية، بل استطاعوا أيضاً أن يفتحوا معظم غرب آسيا وإيران ومصر. وعندما استبدل بالخلافة (الراشدة) غير الوراثية (632–660) نظام الأمويين الوراثي في الفترة (660–750)، بدأت آنذاك موجة جديدة من التوسّعات، ففتحت الجيوش العربية المسلمة إسبانيا وشمال أفريقيا وآسيا الوسطى. وفي الفترة الممتدة بين سنتي 711 و1714، انضمت مناطق حوض نهر الإندوس (السند وجنوب البنجاب) إلى الإمبراطورية العربية. ربما يكون بعض التجار المسلمين من العرب والإيرانيين قد استقرّوا في بعض موانئ الهند، غير أن فتح بلاد السند عزّز من تواجد المجتمعات الإسلامية في منطقة كبيرة نوعاً ما داخل الهند.

عندما فتح المسلمون بلاد السند، سعى الحكام العرب إلى إرساء نظام يتعايش في ظله المسلمون وغير المسلمين من أهل السند. وبحسب الحولية التأريخية الهامة «ششنامة» (*Chachanama*)، فإن هناك أدلة واضحة ومفصلة، تؤكدها المصادر العربية، تشير إلى أن الهندوس في السند عوملوا معاملة مساوية لأهل الكتاب (اليهود والنصارى)، حيث مُنحوا أعلى درجات التسامح الديني معهم ومع أماكنهم المقدسة، ما داموا يدفعون الخراج (ضريبة الأرض) والجزية. واستمر دفع المنح والعطايا المالية التي كانت تُدفع من قبل للبراهمة من موارد الدولة[14]. بل إن الفاتح العربي محمد بن القاسم أقرّ القيود الشديدة التي فرضها النظام السابق على مجتمعات الجات المنبوذة، وهم من الرعويين في السهول السندية[15]. ومن ناحية أخرى، ثمة نصّ براهمي، «ديفالا

سمريتي» (*Devala-smriti*)، ألّف في السند في القرن التاسع أو العاشر يصف طقوساً معينة لتطهير الرجل والمرأة مما علق فيهم من تلوث، نتيجة احتكاكهم بالمسلمين، على نحو ما ذكر البيروني في نحو سنة 1035[16]. وكما هو الحال في باقي أنحاء الهند، فقد تراجعت البوذية في إقليم السند أيضاً، حيث وصل الحال إلى أن الأتقياء البوذيين كانوا يتركون نقوداً (عربية) في معابدهم المقدسة، غير أنه لم يكن يتواجد فيها رهبان لأخذ تلك النقود[17].

شهد الإسلام بعض التشنّجات الداخلية أيضاً، واتخذ الانقسام الكبير بشأن امتيازات آل البيت من نسل النبي، وخاصة نسل ابن عمه وصهره علي بن أبي طالب، بُعداً عقدياً وسياسياً بمرور الوقت. وأدى إنشاء الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا ومصر إلى حدوث نشاط شيعي قوي في السند. وفي سنة 950 تقريباً، دخلت مدينة ملتان في جنوب البنجاب في تحالف مع الخليفة الفاطمي، حيث عُرِف حكامها بعد ذلك بالقرامطة، وكانت هذه التسمية تطلق على طائفة الشيعة الإسماعيلية. وقد تم تدمير هذا المجتمع الإسماعيلي تماماً، عندما استولى محمود الغزنوي على منطقة ملتان في سنة 1010. ومع ذلك فقد بقيت المجتمعات الشيعية والإسماعيلية في الهند بعد هذه الفترة الزمنية.

ألحقت حملات محمود الغزنوي الكثيفة دماراً وضرراً كبيرين بالمعابد ما زاد من المرارة في أوساط الهنود، كما شهد البيروني[18]. ولكن يرى كثيرون بأن تلك الحملات العسكرية كانت بمثابة كوارث لا يمكن فصلها عما يجري من حروب في الوقت الحالي وميول الحكام المعتادة إلى السلب والنهب[19].

ثمة تطور هام آخر شهده الإسلام في هذه الأثناء، وهو ظهور الصوفية التي اكتسبت نمطها الكلاسيكي القديم في زمن محمود الغزنوي. ففي ردّ فعل واضح على الاجتهادات الدينية الكثيرة بشأن طرق كسب الأجر والثواب من الله في الحياة الآخرة، ظهر في العراق في القرن الثامن تشديد على أن حب الله هو السبب الوحيد الذي يدفع المرء إلى طاعة الله، كما بيّنت الزاهدة الشهيرة رابعة العدوية في البصرة (ت 801). وكانت النتيجة المنطقية للاستغراق في هذا الحب الرفض الضمني للجنّة باعتبارها هدفاً لمثل هذا السعي الأخلاقي، والنزوع نحو الفناء الكلي، ونُكران الذات عن طريق السعي للوحدة المطلقة مع الله. وقد دار جدل واسع حول ما إذا كانت بعض الأفكار البوذية أو البراهمية الهندية قد ساهمت في نشوء الصوفية. ويروى بأن الزاهد أبو علي السندي كان معلماً لأبي يزيد البسطامي، أحد مشاهير الصوفية (ت 877). ولا يمكن أن نستبعد أن تكون بعض المفاهيم مثل «نيرفانا» (*nirvana*) أو بهاكتي (التناسخ والعشق والفناء...) قد انتقلت من السند إلى بلاد العرب، غير أن الأدلة على ذلك غير مؤكدة وضعيفة.

وبحلول القرن الحادي عشر كما ذكرنا مسبقاً، كانت الصوفية قد أصبحت مكوّناً مُعترَفاً به في الإسلام. وقد ألف علي الهجويري (توفي نحو سنة 1071) كتاباً بعنوان «كشف المحجوب» باللغة الفارسية في منطقة لاهور في البنجاب تحت الحكم الغزنوي. ولا يشكل هذا الكتاب مرحلة نضوج الصوفية كنظام منهجي من المعتقدات والممارسات فحسب، وإنما إعلاناً قوياً أيضاً عن دخول هذا النظام إلى الهند.

الحواشي

1. يوجد موجز دقيق جداً عن رواية يوان زانغ مع تعليقات في Thomas Watters, *On Yuan Chwang's* (Yuan Zhang's) *Travels in India, 629-645 AD*, 2 vols., London, 1905. وترجم عمل يي جنغ بواسطة J. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*, London, 1896.
2. انظر ملاحظات ساخو، *Alberuni's India*, London, 1910, Vol. I, pp. xlv-xlvii.
3. هناك تدفق للمخطوطات الصينية في بود غايا Bodh Gaya، ترجع إلى ما بين سنتي 990 و1033، لكن تبيّن أنها الأخيرة (Prabodh Chandra Barua, *India and China: A Thousand Years of Cultural Relations*, Bombay, 1944, pp. 78-79, 86-92).
4. عن النصوص القانونية المذكورة في هذه الفقرة، انظر A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, pp. 445-49.
5. انظر Suvira Jaiwal, *The Origin and Development of Vaisnavism*, Delhi, 1967.
6. E.C. Sachau, transl., *Alberuni's India*, I, pp. 27-44.
7. M.G.S. Narayanan and Kesavan Veluthat, 'Bhakti Movement in South India', reprinted in D.N. JHA (ed.), *The Feudal Order*, New Delhi, 2000, pp. 385-90.
8. A. Avalon (ed.), *Principles of Tantra*, 2nd ed., Calcutta, 1952.
9. قارن Keith, *op. cit.*, pp. 472-91.
10. انظر Govind Chandra Pande, *Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, 1994، للاطلاع على بحث متقن عن هذا المفكر العظيم.
11. قارن Romila Thapar, Cultural Tradition in Early India, Delhi,

1987, pp. 15-19; Proceedings of the Indian History Congress, 66th (Santiniketan, 2005-06) session, pp. 16-21.

12. Thomas Watters, *op. cit.*, II, pp. 16-21.
13. ربما يكون كتاب H.A.R. GIBB, *Mohammedanism: An Historical Survey*, 2nd ed., London, 1953 أفضل مدخل للموضوع باللغة الإنجليزية. وقد غير الناشرون عنوانه مؤخّراً إلى «الإسلام» ربما بسبب الجيشان الحالي ضد مصطلح «استشراق».
14. *Chachnama*, ed. U.M. Daudpota, Delhi, 1939, pp. 206-14.
15. المصدر نفسه، ص 214–216.
16. للاطلاع على ديفالسمريتي انظر Derryl N. Maclean, *Religion and Society in Arab Sind*, Leiden, 1989 وتوجد ملاحظات البيروني في *Alberuni's India*, transl., E.C. Sachau, II, pp. 162-63
17. Henry Cousens, *The Antiquities of Sind with Historical Outline*, Calcutta, 1929, p. 93.
18. E.C. Sachau, transl., *Alberuni's India*, I, p. 22.
19. *Rajatarangini*, transl. M.A. Stein, I, London, 1900, pp. 270-73. انظر أيضاً الكتاب الرائع Romila Thapar, *Somanatha, the Many Voices of a History*, New Delhi, 2004، ومقالة Mohammad Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin*, 2nd ed., Aligarh, 1951. ويقال إن محمود استخدم في سنة 1003 «قواتٍ هندية وثنية» لإخضاع سكان سيستان المسلمين (C.E. Bosworth, *The Ghaznavids*, Edinburgh, 1963).
20. تظهر أهمية هذا العمل عن الصوفية إذ ترجمه أحد أعظم المراجع عن الصوفية، نيكلسون R.A. Nicholson.

5.1

الأدب

اللغات

تختلف اللغات الأدبية عن اللغات العادية التي يتحدث بها عامة الناس، ولعلّ هذه الخاصية هي السمة البارزة لمعظم اللغات التي سادت في عصر ما قبل الحضارات الحديثة. كان هناك عدد كبير من اللغات الإقليمية المتداولة في الهند، وقد ذكر أمير خوسرو في سنة 1318 أثنتي عشرة لغة منها[1]. وقد تطورت السنسكريتية، اللغة الكلاسيكية الهندية العظيمة، بحيث أصبحت هي لغة الرهبان والإداريين والأدباء والمثقفين، وحلّت في القرن السابع الميلادي إلى حدٍّ كبير محل الأشكال المختلفة للغة الباركريتية (كانت أكثر ارتباطاً بكلام عامة الناس في الأصل) في كل أنحاء الهند. وقد احتفظت اللغة السنسكريتية بمكانتها المسيطرة؛ باعتبارها لغة الأدب والإدارة والقانون حتى نهاية القرن الثاني عشر، حيث كان عليها بعد ذلك أن تتقاسم تلك المكانة مع اللغة الفارسية. وكانت الفارسية، على غرار السنسكريتية، لغة النخبة في الهند، حيث انحصر استخدامها على الحكام والمثقفين.

عندما فتح العرب السند، كانت بعض العناصر الفارسية قد دخلت مفرداتهم شاهدةً بذلك على التأثير الفارسي، حيث نجد الأسماء

الجغرافية مثل «مِهران» التي تعني الهندوس أو براهاماناباد (ذات اللاحقة الإيرانية»أباد») وتعني عاصمة السند. ولكن اللغة العربية كانت قد طغت على الفارسية نفسها في إيران خلال أكثر من قرنين، ولم يتم البدء في تدوين النصوص باللغة الفارسية الكلاسيكية إلا في القرن العاشر. وأصبحت الفارسية عملياً اللغة الرسمية للإمبراطورية الغزنوية. ومع حلول النصف الثاني من القرن الحادي عشر ظهر أول شاعر هندي مشهور باللغة الفارسية، وهو مسعود سعد سلمان، وكان ينتمي إلى البلاط الغزنوي في لاهور.

استمر تواجد البراكريتية على نحو متفرّق خارج منطقة الجنوب (يمكن تتبّعها في بعض اللهجات الأدبية مثل «ماهاراشتري Maharashtri» و«سوراسيني» Sauraseni و«ماجادي»، Magadhi) ولكن استخدامها اقتصر على الجاينية بشكل رئيس. وفي الوقت نفسه، شهد القرن السادس ظهور أنواع جديدة من اللغات الأدبية التي اطلقت عليها تسمية «أبابهرامشا» (Apabhramsha) من مزيج من اللهجات الإقليمية التي اختلطت بالبراكريتية والسنسكريتية[2].

تُظهر بعض النقوش والمقاطع الأدبية التي يعود تأريخها إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر آثاراً لبعض اللغات الإقليمية الحديثة، مثل البنغالية والأورية والغوجاراتية والمراثية، وربما من اللهجة الهندية الأولية. غير أن آداب هذه اللغات المكتملة تعود إلى فترات متأخّرة جداً.

تختلف التطورات في الجنوب اختلافاً ملحوظاً، حيث ظهرت التاميلية، باعتبارها لغة أدبية لأول مرة في نقوش «تاميل براهم» في القرن الثاني قبل الميلاد وما يليه في نصوص «السنغم» (*sangam*). وفي

الفترة الممتدة بين 600 و1200، حافظت هذه اللغة على مكانتها، على الرغم من بروز اللغة السنسكريتية شيئاً فشيئاً، لتصبح بعد ذلك لغة الدير والرهبان والوثائق الرسمية. وتعود أوائل النقوش بلغتي الكانادا والتيلوغو إلى القرن السادس أو السابع. ويعود تأريخ الأدب المكتوب بلغة التيلوغو إلى القرن الحادي عشر، واحتلت اللغة المالايالمية مكانة أدبية مرموقة، متميّزة عن التاميلية، وذلك في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر فقط[3].

الأدب باللغة السنسكريتية

يمكننا القول: إنه باستثناء أحد الكتاب الأعلام باللغة السنسكريتية وهو كاليداسا (Kalidasa، نحو سنة 400)، فإن الستة القرون 600–1200 تمثل أغنى فترة ازدهار للأدب السنسكريتي[4].

على الرغم من صعوبة تحديد التسلسل الزمني الدقيق لبعض النصوص الفردية، فإن بعض الكتاب المرموقين ينتمون إلى أوائل القرن السابع. قدّم بهارتريهاري (Bhartrihari، توفي نحو سنة 651) آخر شرح لقواعد اللغة السنسكريتية في كتابه «فاكيابادِيا» (*Vakyapadiya*)، وألّف ثلاثة مصنفات في الشعر الغنائي وشعر الحكمة المسمى «شاتاكا» (*Shatakas*). وكتب داندين (Dandin) عملا رومانسياً رائعاً بعنوان «داشاكوماراتشاريتا» (*Dashakumaracharita*)، وهو حكايات عن عشر أميرات قمن بسرد قصصهن بأنفسهن، كما قام بتأليف عمل متخصص في الشعر بعنوان «كافيادارشا» (*Kavyadarsha*). وهناك عمل رومانسي آخر ألّفه سوباندهو (Subandhu) بعنوان «فاسافاداتا»

(Vasavadatta)، حيث تميز أسلوبه بالصعوبة والتعقيد أكثر مما هو موجود في أعمال داندين.

ولكن ربما لا يوجد مؤلف أكثر تعقيداً من بانا (نحو سنة 640). ويعدّ عمله «هارشاتشاريتا» (*Harshacharita*) في نفس الوقت رواية رومانسية وسيرة ذاتية لأحد رعاته من الأسرة الملكية، وهو هارشا (Harsha). ولعل استخدامه للجناس وتكرار الحروف لتحمل أكثر من معنى، إضافةً إلى أثر الأصوات المستخدمة قد جعله نموذجاً يحتذى به للكتاب في المستقبل، ولكن ليس لمصلحة اللغة. وثمة عمل آخر مشهور لبانا بعنوان «كادامباري» (*Kadambari*)، وهو عبارة عن عمل روائي يحتوي على حكايات ضمن حكايات. وعلى الرغم من صعوبة وتعقيد أسلوب بانا وطريقة خطابه، فإنه يتمتع بحس وفهم ثاقب لمسألة التشخيص وخلق الشخصيات الروائية، ولديه القدرة كذلك على تصوير وابراز العواطف ووصف مظاهر الطبيعة.

يعد «آماراكوشا» (*Amarakosha*) لأماراسيمها (Amarasimha) أول قاموس ضخم للغة السنسكريتية، وربما يعود تأريخ كتابته إلى القرن الثامن. وقام الأديب فامانا (Vamana) في أواخر القرن الثامن بتنقيح الأفكار والرؤى السابقة حول الشعر، في ضوء أسلوبه الخاص (ريتي *Riti*)، ووردت هذه التنقيحات في كتابٍ له بعنوان «كافيالامكارا» (*Kavyalamkara*). وقد تلاه بهاماها (Bhamaha)، وهو مؤلف كتاب يحمل العنوان نفسه لكن كتابه يختلف عن سابقه في مسألة التصنيف، وإعطاء مزيد من التركيز والثقل لبعض الرموز والخصائص. وأصبح الجدل حول ما إذا كانت العاطفة والايحاء هما روح وجوهر الشعر

مهماً مع ظهور مبدأ «نغمة أو نبرة الصوت وطبقته» (*Dhvani*)، ويمكننا التعرف إلى مضمون هذا الجدل في كتاب أناندافارادانا (Anandavardhana، نحو سنة 850) الكشميري.

ويُعدُّ بلهانا الكشميري (Bilhana، أواخر القرن الحادي عشر) من أهم الكتاب الهنود، وأحد المؤرخين الحقيقيين الأوائل، ويتضح ذلك من خلال ملحمته التأريخية بعنوان «فلكرانامانكاديفاتشاريتا» (*Vilcramankadevacharita*). كما أصبحت الحوليات التأريخية «راجاتارانغيم» (*Rajatarangim*) التي كتبها كالهانا (Kalhana، 1149)، وتؤرّخ لحكام كشمير أكثر دقة و صحة بدءاً من سنة 850. ولم تكن حوليات كالهانا تتضمن أية شخصيات بطولية، غير أن أسلوبه يتميز بقدرته على تحليل الشخصيات والظروف، والوصول إلى النتائج وحل الإشكالات بطريقة لم يسبقه إليها أحد في تأريخ الأدب الهندي في العهد الوسيط، باستثناء ضيا باراني (Ziya Barani، 1357).

وقدأصبحت حكايات الحيوانات «باناتشاتانانترا» (*Panachatantra*) التي أُلفت في الهند جزءاً من الأدب العالمي، وتمت ترجمة نسخة قديمة منه وهي مشابهة لأحد الأعمال الهندية المعروفة باسم «تانتراخياييكا» (*Tantrakhyayika*) إلى اللغة البهلوية في إيران في القرن السادس، ثم ترجمت بعد ذلك، من خلال اللغة السريانية إلى اللغة العربية في سنة 750 باسم «كليلة ودمنة»، وتم استخدام هذه النسخة وترجمتها إلى لغات أخرى مختلفة. وقد تواصلت مثل هذه الحكايات الوعظية الأخلاقية في الهند، فنجد مثلاً حكايات «تكستوس سيمبليسور» (*textŭs simplicior*) التي كتبت في نحو سنة 1100. واعتماداً على هذا العمل،

ظهرت نسخة «بورنابهادرا» (*Purnabhadra*) في 1199، في حين أنه تم تجميع حكايات نارايانا بعنوان «هيتوباديشا» (*Hitopadesha*، القرنان الحادي عشر والثاني عشر) في البنغال غير أنها لا تزال عبارة عن نسخة أخرى من «البانتشاتانترا».

ولعل من الملائم اختتام هذه المرحلة المتأخرة من الأدب السنسكريتي بذكر الأديب جايادیفا (Jayadeva، نحو سنة 1175) الذي يتغنّى عمله «غيتا غوفيندا» بالرب (الإله) كريشنا ورادها، وراعيات القطيع (غوبيس gopis). ويتعذّر تقليد هذا العمل الأدبي لاعتماده الدراما الراقصة ولغته وموسيقاه وأصالته وإبرازه روح التفاني.

الحواشي

1. Amir Khusrau, *Nuh Sipihr*, ed. Mohammad Wahid Mirza, London, 1950, pp. 179-80. اللغات التي يعددها هي السندية، واللاهورية، والكشميرية، والغيبارية (؟)، والكانادية، والتيلانغية (التيلوغو)، والغوجاراتية، والمابارية (التاميلية)، والغاودية، والبنغالية، والأودية، ولغة دلهي والنكطقة المحيطة. ويسمّي كل هذه اللغات هنداوية، «يستخدمها العوام لجميع الأغراض» ويقول: إن السنسكريتية تتميّز عنها، ولا يعرفها إلا البراهمة. أما تفسير المترجم بأن لغة دلهي هي الوحيدة التي تُدعى هنداوية فهي زلة.
2. عن البراكريتية والأبرابراميشية، انظر A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, pp. 26-36.
3. الأدلة على الظهور الأول لمختلف اللغات الإقليمية الحديثة (أو أسلافها) في الكتابات المنقوشة مجموعة بطريقة ملائمة في Richard Salomon, *Indian Epigraphy*, New Delhi, 1998, pp. 99-107.
4. المصدر الرئيس لما يلي في هذا القسم الفرعي هو A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928.

6.1

الفنون

العمارة

شهدت الهند منذ القرن السابع فصاعداً تطوراً في فنها المعماري الكلاسيكي القائم على الأحجار والصخور. فحتى ذلك الوقت، ظلت الآثار المعمارية الباقية في معظمها، عبارة عن كتل صخرية منفردة وكهوف ومبانٍ تمّ تشكيلها من الصخور. وقد استمر هذا النمط المعماري في خلق وإبداع معالم أثرية هامة في منطقتي إيلورا وإلفانتا، ولكن التركيز في هذه الفترة كان في المباني المكونة من كتل صخرية[1].

شكّل معبد بهيتارغاون في شمال الهند الذي شُيّد في القرن الخامس، دليلاً على إمكانية بناء معبد من الكتل الصخرية ببرج ذي عوارض أفقية، وعقد حقيقي فوق المدخل الرئيس. ولكن هذا العمل المعماري لا يمثل سوى مرحلة عابرة. فالقوس والسرداب والقبة والملاط ظلت أموراً غريبة على البنّائين الهنود حتى القرن الثالث عشر. ونتيجة ذلك، كان عليهم، عندما يبنون على نطاق واسع، أن يرفعوا السقوف حيث تضيق الجدران لتلتقي عند القمة، أو القيام بإنشاء أعمدة سميكة تحمل وزن العوارض الثقيلة. وكان لا بد من اللجوء إلى استخدام كتل صخرية يتزايد حجمها. وكانت النتيجة الحتمية لهذه الكتل الضخمة

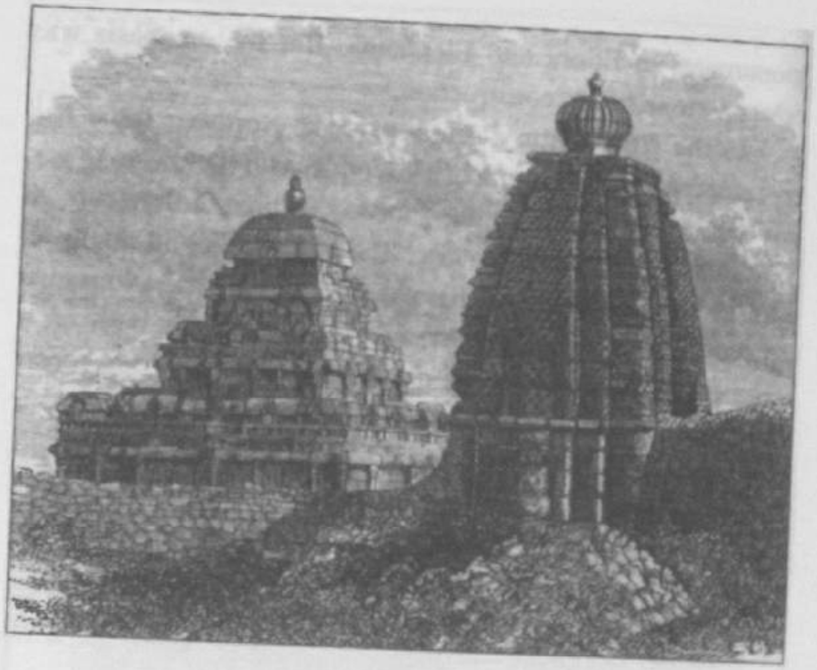
انتشار فن النحت على هذه الصخور[2].

يشكل المعبد البراهمي النموذج الرئيس لهذه العمارة الضخمة. ويتكوّن حرمه من الحجرات (غاربها غريها) التي تحتوي على الوثن، أو رمز الإله يظلّله من الأعلى برج. وثمة قاعة معمّدة مرفقة بالحرم، تضمّ أحياناً غرفة وسيطة (أنترالا) وصحوناً ورواقاً. وكانت معابد الجاينية تتبع هذا المخطط المعماري.

لوحظ وجود أسلوبين في سياق تقاليد عمارة المعابد وهما: النمط الهندي الآري (الشمالي)، والنمط الدرافيدي الجنوبي. أبراج المعابد «الآرية» (الشيكارا) هي عبارة عن قمم مستدقّة مضلعة بسيطة، في حين أن المعابد الدرافيدية عبارة عن أبراج مدرّجة؛ والسطوح الآرية تميل إلى أن تكون مسطّحة أو هرمية، في حين أن الدرافيدية كروية عادة. (انظر الشكل: 6,1).

يوجد هذان الأسلوبان في العمارة التشالوكية في دكن. وفي منطقة إيلورا، في ماهاراشترا، أنشئ أعظم بناء في الهند مشُيّد من الصخور الحية، وهو معبد شايفيت في كايلاشا (القرن الثامن) (انظر الشكل 7,1). كان يتم تقطيع الصخور المستطيلة الشكل رأسياً بمساحة تصل إلى 90م X 53م، وتُنحت الأبراج ليصل ارتفاعها إلى 30,5م، ويتبع قاطعو الصخور تصاميم المنشآت الحجرية ذات المزايا الدرافيدية.

حدث تحوّل في العمارة البالافية (Pallava) جنوب الهند، من مرحلة الصخور المقطعة (القرن السابع) إلى المرحلة الإنشائية (القرنان الثامن والتاسع)، وكلتاهما تعرضان العناصر الدرافيدية الكلاسيكية. ومن المعابد المبنية من الصخور المقطعة سبعة عشر معبداً في منطقة مالالابورام



الشكل 6,1: الأسلوبان الشمالي والجنوبي لسطوح المعابد في بادامي (Badami). يمثل الأسلوب الدرافيدي بالمعبدُ الأيسر.

جنوب تشيناي يُتوجها معبد الشاطئ. ويُعد معبد كايلاشاناثا في كانشي (نحو سنة 700) من أهم المعالم الأثرية الإنشائية التي تم تشييدها.

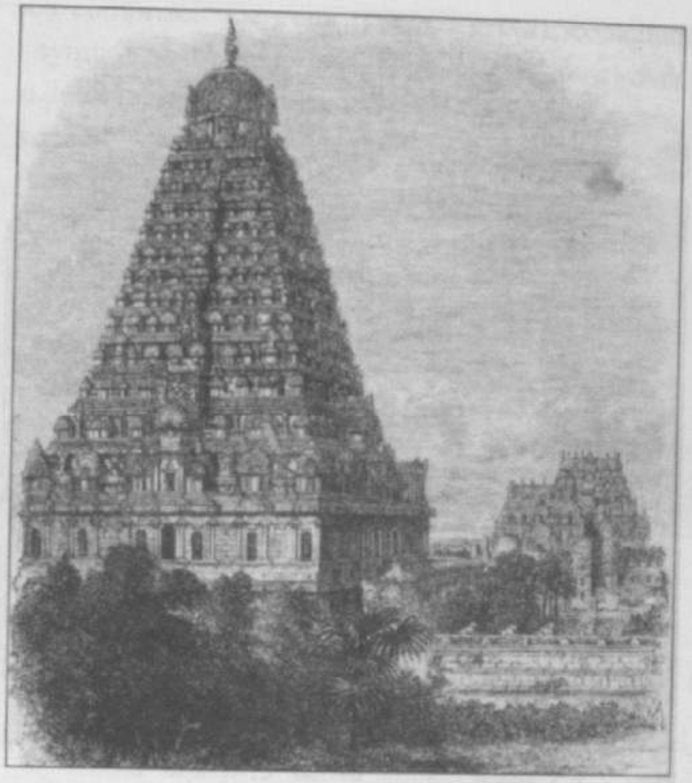
ويفوق المعبدان الكبيران في منطقة تشولاس (Cholas) في ثانجافور (Thanjavur، نحو سنة 1000) وغانغايكونداتشولابورام (Gangaikondacholapuram، نحو سنة 1025) جميع المعابد السابقة من حيث الحجم، فنجد مثلاً أن ارتفاع البرج من القاعدة يصل إلى 60م (الشكل 8,1). كما أن للمعبد الأخير قاعةً كبيرة جداً متعدّدة الأعمدة، وقد أصبحت هذه السمة شائعة فيما بعد.

في المرحلة الأخيرة من حكم الباندين (Pandyas، القرونُ الثاني



الشكل 7,1: معبد كايلاشا في إيلورا، بريشة فيرغسون (Fergusson)

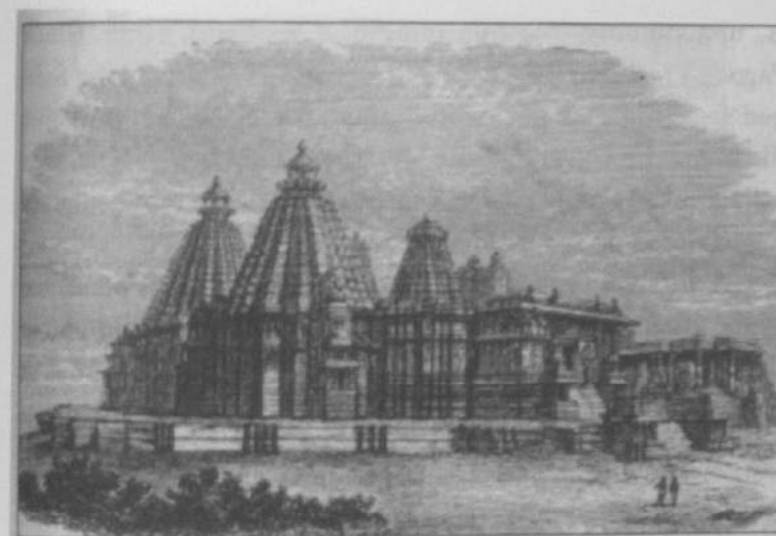
عشر إلى الرابع عشر) وخلفائهم، يمكننا أن نلاحظ وجود نزعة وتوجّه لتوسيع مجمع المعبد، ليصبح حصناً مستطيلاً ذا جدران سميكة، متحدة المركز في الغالب، وتضمّ أفنية مفتوحة ذات بوابات ضخمة، يبدو المزار المقدّس صغيراً أمامها، كما هو الحال في تيروفانامالاي (Tiruvannamalai، نحو سنة 1300). وقد اتخذت هذه الميول شكلها الأبرز لاحقاً في المعابد الكبيرة في مادوراي (Madurai) التي أنجزت في القرن السابع عشر، وفي سريرانغام (Srirangam) الذي استمر بناؤه من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر.



الشكل 8,1: معبد تشولا الكبير في ثانجافور، بريشة فيرغوسون.

تمثل عمارة معبد هوياسالا (القرون الحادي عشر إلى الثالث عشر) تقاليد مختلفة ضمن الأسلوب الدرافيدي، ويتضح ذلك في كلٍ من بيلور (Belur) وهالابيد (Halabid) (الشكل 1,9). وتشكّل المنصة المرتفعة، والاهتمام بالتقسيمات الأفقية، والعناية الفائقة بالتشكيل المنحوت لأبراجه المستدقّة بعض معالمه المميّزة.

يوجد تمثيل المعبد الآري في العمارة التشالوكية في أيهول وبادامي، وتحتل أوريسا المكانة الرئيسة فيما يتعلق باتساع النشاط الإنشائي. يعتبر



الشكل 9,1: معبد هالابيد (منظر مرسوم بريشة فيرغوسون)

معبد لينغاراجا (نحو سنة 1000) أكبر معبد بين السبعة عشر معبداً التي ظهرت في الفترة الممتدة بين سنتي 750 و1250 في بهوبانشوار، حيث يحيط بمزاره الرئيس الضخم نماذج متماثلة محاطة بجدران مصمتة. ويوجد معبد جاغاناث (Jagannath) في منطقة بوري (نحو سنة 1100)، حيث يتميز هذا المعبد باتساعه وحجمه المثير للدهشة، ويبلغ ارتفاع هرم ساحته الداخلية حوالي 60 متراً..

لكن أهم الإنجازات التي يزخر بها الفن المعماري لأوريسا هو بلا شك معبد الشمس في كوناراك (نحو سنة 1250). فقد رأى مصممو هذا المعبد عربة إله الشمس، ووضعوا اثنتي عشرة عجلة كبيرة لحمل هذا التصور، وكان برج المعبد، الذي انهار جزؤه الأعلى، مرتفعاً ارتفاعاً غير عادي حيث بلغ حوالي 68 متراً، وزُيِّن المبنى بأغنى المنحوتات وأكثرها إسرافاً (الشكل 10,1).

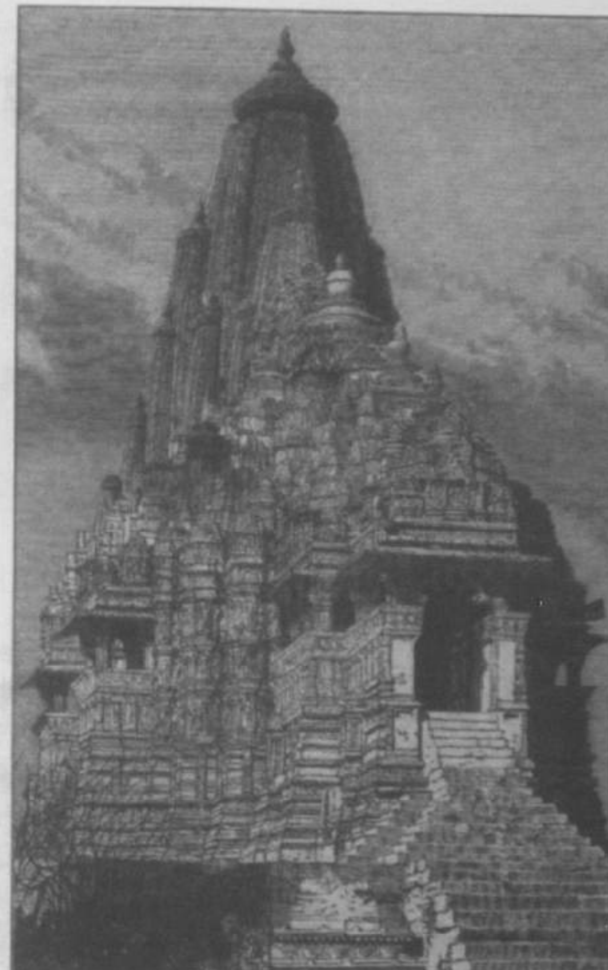


الشكل 10,1: معبد كوناراك المخطط الأصلي: بريشة بيرسي براون (Percy Brown)

ثمة نوع مختلف من الأسلوب «الهندي الشمالي» تمثّله مجموعة المعابد البراهمية والجاينية في منطقة خاجوراهو في وسط الهند (القرون التاسع إلى الثالث عشر). التركيز هنا ينصبّ على الرونق والتناسب بدلاً من الحجم، وتسهم المعالجة البديعة للسطوح والمنحوتات الفريدة في شهرة هذه المعابد. (الشكل 11,1).

النحت

تتميز الحضارة الهندية دون غيرها في الفترة الممتدة بين سنتي 600 و1500 بغزارة المساحات المنحوتة في حجارة المباني فيها، إلى درجة يصعب فيها الحديث عن أي حضارة أخرى تضاهيها. فقد بنيت المعابد الكبيرة فيها من ألواح حجرية، سعى البناؤون إلى نقش أشكال وصور على كل سنتيمتر مربع من سطوحها الخارجية[3]. وكانت معظم هذه



الشكل 11,1: معبد مهاديفا، منطقة خاجوراهو: بريشة فيرغوسون

المنحوتات والنقوش ذات إيحاء ديني، وتُصَوِّر المعتقدات والأساطير السائدة آنذاك. وبحلول عام 700 تقريباً، كانت أساليب وطرق التصوير قد وضعت بجميع تفاصيلها، وحلّت موضوعات من الأساطير الشيفية والفايشنافية المعقّدة محل موضوعات قصص الجاتاكا (*Jataka*) البسيطة عن البوذية القديمة.



الشكل 12,1: إلهة النهر (ياموتا)، معبد كايلاش، إيلورا: بيركسون (Berkson).

وعلى الرغم من هذه القيود، فقد ظهرت فنون راقية للغاية، يمكن التعرف إليها من خلال المنحوتات الموجودة في إيلورا في المرحلتين البراهمية والجاينية، ومن أمثلة ذلك النقوش الموجودة في معبد كايلاش في القرن الثامن. يوجد هنا سلسلة من المنحوتات المشهورة جداً مثل:

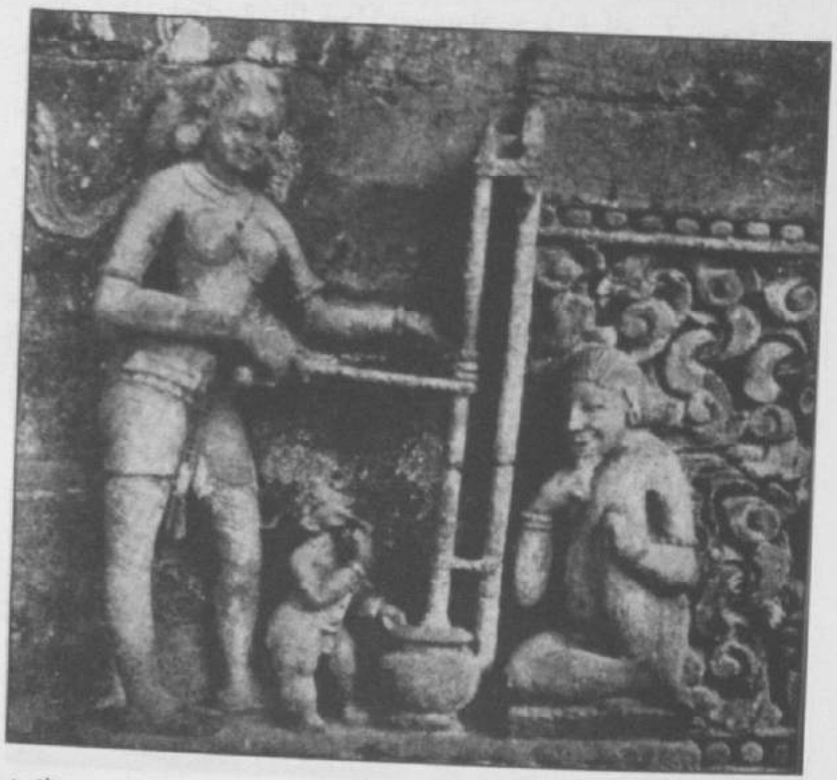
«شيفا الزاهد»، و«شيفا الراقص» و«شيفا الذي تحذره شريكة حياته براقاتي من الروح الشريرة رافانا، و«إلهة النهر» (الشكل 12,1). وتوجد في منطقة إلفانتا القريبة من مومباي العديد من المنحوتات الجميلة والرائعة، ومن أشهرها الصورة المنحوتة الضخمة للإله ماهيشفارامورتي (Maheshvaramurti)، حيث تشير رؤوسه الثلاثة إلى الرحمة والحكمة (الشكل 13,1). وقد تحقّق أثر هذه المنحوتات، كما هو الحال في الفنون الهندية في أنحاء أخرى، من خلال الرسم الدقيق للوقفة واللمسات النهائية الخفيفة عند العيون والشفاه.

في شمال الهند، بلغت المنحوتات البوذية مرحلتها الأخيرة في عهد إمبراطورية بالا (Palas) في البنغال وبيهار (من القرن الثامن إلى القرن



الشكل 13,1: منحوتة إلفانتا للإله ماهيشفاراموري: كوماراسوامي (A. Coomaraswamy)

الثاني عشر)، وهي مرحلة مَيّزت هذه الفترة بفنونها الرائعة. لكن التقاليد الرئيسة التي اجتذبت اهتمام مؤرخي الفنون أكثر من غيرها، توجد في أوريسا وخاجوراهو (من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر). هنا تكثر اللوحات المنحوتة للأشكال والمواكب، لكن يوجد بينها مشاهد مؤثّرة مثل صورة بسيطة لياشودا (Yashodha) وهي تصنع الزبدة (الشكل 14,1 في بهوبانيشوار)، أو قطيع من الغزلان في حالة من البراءة الكاملة في خاجوراهو. وثمة أمثلة أخرى كذلك في كونارك (نحو سنة 1250)



الشكل 14,1: صورة ياشودا وهي تقوم بصناعة الزبدة، معبد لنغارجا في بوبانيشور، القرن الحادي عشر: بانيغراهي (K.C Panigrahi)

تظهر بشكل واضح ملامح القوة في تمثال ضخم لفيل وآخر لفرس (الشكل 15,1). وفي أوريسا وخاجوراهو، نجد أنه تم إطلاق العنان للإثارة الجنسية في الرسومات، ولكن تلك الصور الإباحية أو التكرار المتواصل لا يحجب أو يحط من هذا الفن أو المهارة المستخدمة.

تجدر الإشارة إلى أن النزعة الواضحة للإثارة الجنسية مقيدة جداً في منحوتات جنوب الهند، وخاصةً في التقاليد الشيفية لكن هذا الفن يتسم بالجمود والصرامة. بيد أن بعداً جديداً مُنح للمنحوتات في الجنوب، من خلال الصور المصنوعة من النحاس والبرونز، ولعل أكثرها جاذبية تلك الخاصة بناتاراجا (Nataraja، شيفا الراقص). ويعود تأريخ أول صور ناتاراجا إلى القرن العاشر.



الشكل 15,1:

التصوير

شهد القرن السابع آخر الصور المرسومة على جدران الكهوف في منطقتي أجانتا وباغ، وبها يبدو أن المرحلة الكلاسيكية لفن التصوير الهندي القديم قد انتهت وأفل نجمها. وتتميز التقاليد في العصر الوسيط التي يمتزج تمثيلها المبكّر بما تبقّى من تقاليد الأجانتا في إيلورا في القرنين الثامن والتاسع (الشكل 16,1) بخطوطها الحادة وزواياها المدبّبة وغياب النماذج الملونة، ووجود نزعة نحو الزخرفة المبرقشة. ويتسم هذا العنصر «القروسطي» بمزيد من القوة، في رسومات الجدران في معابد جنوب الهند (من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر) في ثانجافور وتيرومالاي ومناطق أخرى[4]. وبقيت الرسوم غير الجدارية على سعف النخيل من عهد إمبراطورية بالا في شرق الهند ونيبال إلى القرن الثالث عشر. أخيراً، يوجد لدينا المنمنمات (الرسوم المصغرة) في غوجارات (بدءاً من سنة 1100 تقريباً)، وكان يتم رسمها عادة على مخطوطات أوراق النخيل الجاينية، حيث بلغ هذا الأسلوب أوْجه (حيث تظهر مثلاً صورة جانبية للعينين معاً، إحداهما بارزة)[5].

الموسيقا والرقص

شهدت هذه الفترة اكتمال ونضج الأشكال الكلاسيكية المختلفة للموسيقا والرقص الهندية. لم تُطوّر الموسيقا الهندية نظامَ ترميز لها قط، لذلك نجد أنه كان لا بد من نقل الموسيقا عن طريق السماع، كما أن كثيراً من تأريخها القديم كان قد اختفى وضاع إلى الأبد. وتوجد معلومات مهمة عن الموسيقا في نص «ناتياشاسترا» (*Natyashastra*) الذي ربما



الشكل 16,1:

يرجع إلى القرن الثالث، ولكن النصوص الشاملة جاءت في مرحلة متأخرة جداً مثل «سامغيتاراتناكارا» (*Samgitaratnakara*) لكاتبها شارنغاديفا (Sharngadeva، أوائل القرن الثالث عشر)، وتلاه دامودارا (Damodara) في «سامغيتاداربانا (*Samgitadarpana*)، والمدونة «غنية المنية» بالفارسية (1374–1375).

وضعت مدوّنة ناتياشاسترا القواعد والأسس الخاصة بالرقص (نريتا) أيضاً. ولكن الأدلة التي بين يدينا عن الوضعات والحركات الجسدية للرقصات التقليدية الهندية مستقاة أساساً، من الرسومات المنحوتة التي تعرض مختلف أشكال الرقص. رعت البلاطات الملكية والمعابد فنّ الرقص بأشكاله المحترفة، وغالباً ما اجتمعت مهنة الراقصة والمحظية معاً، ويبدو أن المحظيات في المعابد شكّلن طبقة واسعة إلى حدٍّ ما[6].

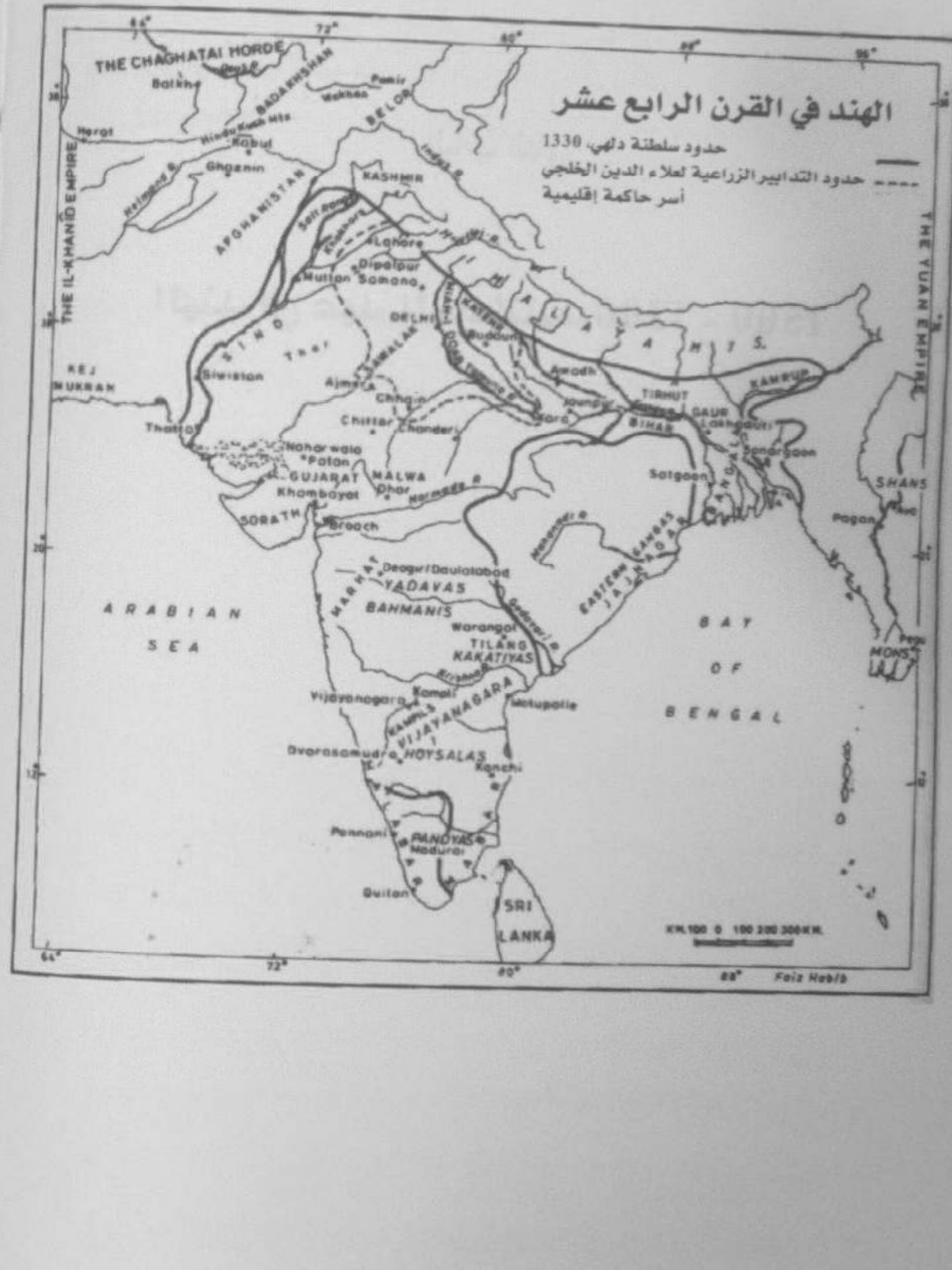
الحواشي

1. معظم التصنيفات الأساسية لأساليب العمارة الهندية في الأزمنة القديمة والقروسطية وضعها جيمس فيرغسون في *History of Indian and eastern Architecture*، الطبعة الأصلية صدرت في سنة 1876، وصدرت طبعة ثانية منقّحة حرّرها بيرغس (I. Burgess) وسبيرز (R.P. Spiers) في لندن، 1910، جزءان. ويصف Percy Brown, *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*, Bombay, 1956 الآثار الرئيسة.
2. قارن Krishna Deva, 'Structural Principles in Temple Architecture' in A.K. Bag (ed.), *History of Technology in India*, Vol.1, New Delhi, 1997, pp. 539-55.
3. الأعمال المنشورة عن النحت كثيرة. يمكن الإشارة إلى V.A. Smith, *History of Fine Arts in India and Ceylon*, 2nd ed., revised K. de B. Codrington, Oxford, 1930, and S. Kramrisch, *Indian Sculpture*, Calcutta, 1933.
4. درست الصور الجدارية التي تلت أجانتا في Krishna ChaitanyaH, *A History of Indian Paintings: the Mural Tradition*, New Delhi, 1976, pp. 60-75.

5. للاطلاع على مدرستي بالا وجاين انظر Douglas Barrett and Basil Grey, *Painting of India*, Paris/Cleveland, 1963, pp. 53-56.
6. A.L. Basham, *The Wonder that was India*, New York, 1959, pp. 184-186.

الباب الثاني

الهند في عهد السلطنات، 1200 - 1500



1.2

نظام الحكم والاقتصاد والمجتمع

الدويلات

نشأت سلطنة دلهي نتيجة فتوحات مُعز الدين الغوري (ت 1206) الذي تلت إمبراطوريته الإمبراطورية التي أنشأها محمود الغزنوي (998–1030)[1]. وقد نقلت هاتان الدولتان مؤسستين رئيستين إلى سلطنة دلهي: مؤسسة الإقطاع ومؤسسة الخراج. وقد طلب السلاطين من الإقطاعيين أو الولاة (كما كانوا يُسمَّون) المحافظة على تجهيز قوات لخدمة البلاط السلطاني، يتم الإنفاق عليها من عائدات الضرائب التي كانوا يقومون بجبايتها. كما طلب السلاطين من الولاة الإقطاعيين أن يورّدوا فوائض عائدات الضرائب إلى خزينة السلطنة (الدولة). واحتفظ السلاطين بمناطق وأراضٍ معينة تحت سيطرتهم المباشرة. ومن عائدات مثل هذه المناطق كانوا يقومون بدفع المستحقات المالية نقداً، أو عن طريق التخصيص الفرعي للأراضي للموظفين وجنود الملك.

وبالنظر إلى حجم الواردات الضريبية ودرجة المركزية الاستبدادية وفاعلية القوة العسكرية، يمكننا القول: إن نظام السلطنة كان مختلفاً تماماً عن نظم الحكم السابقة في شمال الهند، حتى إن مصطلح الإقطاع لا يمتّ لها بأي صلة[2]. وعلى الرغم من سيطرة السلاطين الشاملة على

أنحاء واسعة من شمال الهند، فإن واقع الحال في بداية الأمر، وبالتحديد في معظم القرن الثالث عشر يشير إلى أن قسماً كبيراً من الأراضي القريبة من الحاميات العسكرية ظلت في حالة تمرد، وما تبقى من المناطق الريفية ظلت في أحسن الأحوال تحت سيطرة الحكام المعاونين للسلاطين. ولكن الظروف بدأت تتغير بحلول نهاية القرن نفسه. وتمّ غزو منطقة غوجارات ووسط الهند والسيطرة عليهما، إبان عهد علاء الدين خلجي (حكم 1296 – 1316). وبعد ذلك، فقد تمت السيطرة على الجزء الأكبر من منطقة دكن وجنوب الهند اللتين تضمان المملكة اليادافية (Yadava) في مهاراشترا، والمملكة الكاكاتية (Kakatiya) في وارانغال (Warangal) ومملكة هوياسالا في كارناتاكا، ومملكة بانديا في مادورا. وهكذا أنشئت أول أمبراطورية هندية حقيقية وواسعة بعد الإمبراطورية الماورية (Maurya، القرنان الرابع والثالث قبل الميلاد). وقد توافق التوسع في الأراضي مع التوسع في الموارد المالية. وكان هناك سعي حثيث لفرض ضريبة الإيجار (المقدرة بنصف قيمة المحصول) على مساحات واسعة من الأراضي، كما تم تخفيض المطالب المالية للوسطاء الوارثين والأعيان في القرى بدرجة كبيرة جداً. وكانت كمية الحبوب المحصلة من الضرائب، بما في ذلك الحبوب التي كان يبيعها الفلاحون لدفع ما عليهم من ضرائب كبيرة جداً، بحيث تمكّن علاء الدين خلجي، عن طريق التحكّم بالعرض والسعر، من خفض أسعار جميع السلع والتحكّم فيها في العاصمة دلهي[3].

استمرت تدابير التوسّع والمركزية في عهد خلفاء علاء الدين خلجي، فقد أعيد ضم البنغال في سنة 1324، وامتدت المناطق الواقعة تحت

السيطرة المباشرة إلى أقصى المناطق الجنوبية لشبه الجزيرة الهندية في عهد غياث الدين طُغلُق (1320–24) ومحمد طُغلُق (1324–51). وقد أدى الاندفاع نحو فرض مزيد من السيطرة على طبقة النبلاء، إلى فصل ضريبة العائدات عن القيادة العسكرية ضمن مؤسسة الإقطاع. كما أدت الضغوط المستمرة لتحقيق أكبر قدر من الضرائب إلى قيام ثورة زراعية كبيرة، وبالتحديد في منطقة دواب (Doab) بالقرب من دلهي (1332 – 1334). وقد أقنعت هذه الظروف وما تلاها من مجاعة محمد طُغلُق بضرورة العودة إلى مخطط تنمية زراعية مثير للاهتمام في منطقة دلهي ودواب، يقوم على تقديم قروض للفلاحين[4].

وفي نهاية فترة حكم محمد طُغلُق، اشتدت الأزمة السياسية، مع قيام القادة العسكريين بتمرد في مناطق مختلفة ما أدى إلى بداية تفكّك السلطنة. انفصلت في بداية الأمر كلٌّ من مأبار (Ma'bar) والبنغال، ثم أنشئت الإمبراطورية الفيجاياناغارية (Vijayanagara) في سنة 1346 والسلطنة الباهمانية (Bahmani) في سنة 1347. وقد تمتعت دلهي بنوع من الاستقرار في عهد فيروز طُغلُق (1351–88)، حيث قدم هذا الحاكم تنازلات أساسية لطبقة النبلاء تمّ بموجبها عملياً اعتماد مبدأ التوريث لرسوم وعائدات الأراضي والمناصب الإدارية. وقد مهّد هذا الإجراء الطريق لانفصال المقاطعات، لتصبح ممالك مستقلة (جونبور، وغوجارات، ومالوا وخانديش) بعد وفاة فيروز طُغلُق. واكتملت عملية التفكك بعد الحملة العسكرية المدمرة التي شنّها الفاتح تيمور على دلهي (1398). وبعد حكم غير مستقر للسادة في دلهي (1414–1451) جاء اللوديون (1451–1526)، ووسّعوا سيطرتهم لتشمل جزءاً

كبيراً من شمال الهند. ولكن انتصار بابر (Babur) في بانيبات (1526) وضع نهايةً لحكمهم، وأدى إلى قيام أمبراطورية المغول.

سعت الدويلات التي خلفت سلطنة دلهي إلى المحافظة على العديد من مؤسساتها الرئيسة. إحداها ضريبة الأراضي الباهظة، والأخرى إقطاع الأراضي مقابل التزامات عسكرية، وقد اتخذت أسماء مختلفة: «وجه» و«سركار» في سلطنة دلهي المتأخرة، و«مقاصة» في سلطنات دكن و«باتا» في راجاستان.

في الإمبراطورية الفيجاياناغارية جرت محاولة واعية، لاعتماد بعض الأساليب الإدارية والعسكرية للسلطنات، وهذا يفسر نجاحها وانتصارها على البهمانيين وبقية القوى الأخرى المحلية. ولم يتضح ذلك فحسب من خلال الألقاب التي اتصف بها الحكام الفيجاياناغاريين مثل «سلطان القادة الهندوس» فحسب، وإنما أيضاً في نظام «نايانكارا» (nayankara) المبنيّ على منح الإقطاعات الذي كان متعارفاً عليه في نظام السلطنات. كان الملك يُسند حقوقه الضريبية إلى الإقطاعيين، وهم قادة عسكريون وإداريون محليون أيضاً، ويُطلب منهم دفع جزء من الضرائب التي قاموا بتحصيلها إلى خزينة الدولة. وقد اعتمدت القوة المالية للإمبراطورية الفيجاياناغارية على ضرائب الأراضي الباهظة التي يتضح حجمها ومقدارها، من خلال البيانات والمعلومات التي جمعها ماهالينغام (T.V. Mahalingam)[5]. ولاحظ كاراشيما (N. Karashima) زيادة كبيرة جداً في مقدار الضرائب في بلاد التاميل، عندما ضمت إلى الإميراطورية الفيجاياناغارية. ومن الواضح أن أول ثورة للفلاحين في تاميل نادو كانت بسبب التدابير المالية التعسفية،

ويظهر ذلك من خلال النقوش التي توضح مطالب المتمردين في سنة 1429[6]. ويبدو أن هذه الدورة تكرار لما حدث في عهد سلطنة دلهي إبان حكم محمد طغلق.

الاقتصاد والمجتمع

لم تستبدل السلطنات الكثير من المؤسسات الاجتماعية التي ورثتها من نظام الإقطاع الهندي، ولم يتم كذلك المساس بنظام الطبقات أو المجتمع القروي، ولعل السبب في ذلك هو المحافظة على الاستقرار الاجتماعي الذي يسهّل بالتأكيد عملية الاستغلال الزراعي. وعلى الرغم من أن الفلاحين كانوا يُعتبرون من الناحية النظرية أحراراً، فإنهم كانوا في الواقع مثقلين بأعباء وقيود اقتصادية إضافية. ومع ذلك، فقد صاحب تأسيس سلطنة دلهي عددٌ من التغيرات الاقتصادية الهامة. وتَمثل أحد هذه التغيرات بفرض التعامل النقدي، أي طلب دفع ضرائب الأراضي نقداً، إلى جانب رفع معدل ضريبة الأرض إلى مستوى الإيجار. وأدى ذلك إلى توسع ملحوظ في التجارة «المحفّزة» حيث تم جلب الحبوب ومنتجات أخرى ريفية إلى المدن. وبذلك بدأت مرحلة جديدة من النمو في المناطق الحضرية. فبرزت كلٌ من دلهي ودولة أباد (ديفاغيري) في القرن الرابع عشر، لتصبحا بعد ذلك من أعظم المدن في العالم؛ كما كان هناك مدن أخرى كبيرة مثل مُلتان وكارا وأيوديا وغوار وكامبي وغولبارغا. وقد وصف أحد الزوار البرتغاليين مدينة فيجاياناغارا عاصمة الإمبراطورية الفيجاياناغارية في سنة 1520 بأنها كبيرة مثل مدينة روما التي كان يبلغ عدد سكانها آنذاك

حوالي 60,0000 نسمة. وقد حدث تحوّل كبير من خلال ما تشير إليه القطع النقدية، وذلك عندما بدأ سلاطين دلهي بسك العملات الذهبية والفضية، بالإضافة إلى النحاسية منذ بداية القرن الثالث عشر، ما يدل على تسارع كبير في النشاط التجاري، وتزايد في حجم التعاملات التجارية[7]. وعلى الرغم من فتوحات المغول في مناطق الحدود الغربية، فإن التجارة الهندية الخارجية عبر البر والمحيط شهدت نمواً ملحوظاً خلال هذه الفترة. وقد وصلت بعد ذلك السفن الشراعية الصينية الضخمة إلى موانئ جنوب الهند من أجل تجارة الفلفل على وجه الخصوص. وكانت سفن الأميرال الصيني الشهير زنغ هي (Zing He) تقوم بزيارات متكررة لموانئ مالابار لأغراض تجارية ما بين سنتي 1405 و1433. وعلى نحو ذلك، كانت السفن الايرانية القادمة من الخليج العربي، والسفن العربية القادمة من البحر الأحمر تبحر بشكل منتظم نحو موانئ مالابار، إلى أن لجأ البرتغاليون إلى العنف لإعاقة هذا النشاط التجاري في أعقاب سنة 1498. وقد لوحظ على نطاق واسع أن الهند كانت بلا شك مستوردة للذهب والفضة[8].

أدى التواصل الخارجي إلى حدوث بعض العمليات الهامة المرتبطة بنشر التقنيات والتطورات التكنولوجية (انظر الفصل 2,2) ما أثّر بدوره على المنتجات الحرفية. وكان لاختراع دولاب الغزل في القرن الرابع عشر أثر كبير في توسيع إنتاج الغزل؛ وذلك لأن دولاب الغزل ساهم في زيادة الإنتاج ستة أضعاف؛ كما سرّع إدخال الدواسات إلى النول عملية الحياكة. وترسّخت زراعة دودة القز، لإنتاج الحرير في البنغال بحلول القرن الخامس عشر. كما كانت صناعة الورق قائمةً جيداً في دلهي في

القرن الثالث عشر. وبحسب بعض التقارير والمدونات، وأفيد عن أن تقطير الخمور كان صناعةً واسعة النطاق في دلهي والمناطق المجاورة، في نهاية القرن الثالث عشر. وتوسّعت أنشطة البناء والتعمير، وبلغت مقياساً جديداً بسبب الاستخدام الواسع للطوب والملاط واعتماد تقنيات عقود البناء.

كان لهذه التطورات جانب معاكس أيضاً، فقد كانت العبودية موجودة في الهند، ولكن نطاق الاسترقاق اتسع كثيراً في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ويرجع ذلك إلى استرقاق أسرى الحرب والعاجزين عن دفع الضرائب. وكان يسند إلى هؤلاء الرقيق القيام بالأعمال المنزلية والحرفية. ففي سوق مدينة دلهي في القرن الرابع عشر، كانت قيمة الأَمَة (المرأة المستعبدة) التي تقوم بالأعمال المنزلية لا تزيد على قيمة الجاموسة الحلوب. واشتهر السلطان فيروز طُغلق بامتلاكه 180,000 عبداً، من بينهم 12,000 يؤدون أعمالاً حرَفية. وكان وزيره الأول خان جاهان مقبول يمتلك أكثر من ألفي أمَة[9].

ربما ساعدت الأيدي العاملة من الرقيق إلى حدٍّ ما في تجاوز الافتقار إلى الأيدي العاملة في عمال الطبقات، في مجال الصناعات الحرفية الجديدة والمتوسّعة. ولكن الطريقة التي اتبعها البناؤون الهندوس الذين تركوا علاماتهم ونقوشهم على الآثار العربية الإسلامية التي ساعدوا في إنشائها، تظهر أن الكثير من عمال الطبقات سرعان ما تكيّفوا مع استخدام الأساليب الجديدة[10].

باستثناء المرونة المحدودة التي سمحت بها السلطنة فيما يتعلق بمسألة نظام الطبقات، فإنها لم تتعرّض عملياً لهذا النظام، وما يرتبط به من

الظلم وعدم المساواة، وينطبق الأمر نفسه إلى حدٍّ كبير على موضوع معاملة المرأة. وبما أن الدين الإسلامي يسمح بأن ترث البنتُ أباها (على الرغم من إعطائها نصف نصيب الولد)، ويسمح كذلك بزواج الأرامل (وهو عرف سائد عند الطبقات الدنيا في الهند)، فقد ظل عُرف حرق الأرامل (الساتي) واضطهادهن غريباً عن التقاليد الإسلامية. ولكن الشريعة الإسلامية تشترك مع «الدارماشاسترا» [أحد النصوص الدينية السنسكريتية] في ما يتعلق بالسماح بتعدد الزوجات، وما يسمى بملك اليمين من النساء. كما تؤكد انعزال المرأة وحجابها وتسمح بالزواج المبكر قبل البلوغ. وثمة تأكيد على تدنّي مكانة المرأة عن مكانة الرجل على العموم في بعض الآيات القرانية[11]. وشاع عند دعاة الأخلاق دعوة المرأة إلى الاشتغال حصرياً بالغزل وما شابه، وألا تخرج من بيتها[12]، كما يتضح في أشعار كل من أمير خسرو وعصامي. ويبدو أن ادعاء راضية ابنة إيلتوتميش (Iltutmish) بأنها سلطان حاكم (1236–40) تسبّب في فضيحةٍ كبيرة، وخصوصاً عند الكتاب المتأخرين أكثر من المعاصرين. وعلى الرغم مما سبق، فإنه لا يوجد في الإسلام ما يعارض حق المرأة في أن تتعلم القراءة والكتابة، وتبرز إحدى الرسومات في قاموس يعود تأريخه إلى القرن الخامس عشر فتاة صغيرة السن تتعلم القراءة مع الأولاد أمام أحد المعلمين في المدرسة (انظر الشكل 1,2)[13].

ليس من السهل تحديد التركيبة الاجتماعية التي كانت قائمة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر، من خلال التسميات والتعريفات المتوفرة في النظرية التأريخية. فالتوسع الحضري، والاستخدام الواسع للنقود، والزيادة في النشاط التجاري تميز الهند تمييزاً جوهرياً عن «الهند



الشكل 1,2: أطفال في المدرسة «مفتاح الفضلاء»، مخطوطة في المكتبة البريطانية من القرن الخامس عشر. لاحظ وجود فتاة صغيرة بين الأولاد كما تظهر عصا المعلم.

الإقطاعية». وتوحي الضريبة المكافئة لضريبة الإيجار بوجود علاقة «بنمط الإنتاج الآسيوي» الماركسي، شريطة أن يكون المرء على استعداد لتجاهل بعض ملامح النموذج الأخير والمتمثل في دفع الضرائب على شكل سلع (وليس نقداً) وفي المدن غير المستقرة[14]. وتتميز القرون الثلاثة لحكم سلطنة دلهي بزيادة التحوّل إلى النقود، وحدوث نمو حضري كبير؛ لذا قد يكون من الأسلم في الوقت الحاضر تجنُّب إعطاء تسمية محددة لشكل النظام السياسي والاقتصادي الذي تم وصفه هنا.

الحواشي

1. للاطلاع على التاريخ السياسي لسلطنة دلهي والدول المعاصرة، انظر Mohammad Habib and K.A. Nizami (eds.), *A Comprehensive History of India*, Vol.V (*The Delhi Sultanat*), New Delhi, 1970. انظر أيضاً Peter Jackson, *The Delhi Sultanate: A Political and Military History*, Cambridge, 1999. وعن النواحي الإدارية انظر R.P. Tripathi, *Some Aspects of Muslim Administration*, 2nd ed. Allahabad, 1956.
2. H. Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, Cambridge, 1929, pp. 216-23.
3. قارن Irfan Habib, 'Prince Regula.
4. ions of Alauddin Khalji: a Defence og Ziya Barani', *Indian Economic and Social History Review* XXI (4), 1984, pp. 393-414
5. انظر T.V. Mahlingam, *Administration and Social Life under Vijayanagar*, Madras, 1940, pp. 195-202. من أجل نظام ناكايا، وص 41–56، 90–98 من أجل الضرائب.
6. انظر Noburo Karishima, *Towards a New Economic Formation: South Indian Society under Vijayanagar Rule*, Delhi, 1992, pp. 123, 142-44K 148-53 للاطلاع على رفع الضرائب في بلد التاميل، وص 142–53 (الفصل مؤلف بالاشتراك مع سوبرايالو Y. Subrayalu للاطلاع على ثورة الفلاحين.
7. العمل القياسي عن نقود سلاطين دلهي هو W.H. Nelson Wright, *The Coinage and Metrology of the Sultans of Delhi*, Delhi, 1936.
8. انظر Timothy Digby, 'The currency System in *Cambridge Economic History of India* I, op. cit, pp. 93-101 حيث خصص

ذكر كثير لواردات الهند من الذهب والفضة ومصادرهما.

9. Irfan Habib, 'Slavery', in *Cambridge Economic History of India* I, op. cit, pp. 92-93 .
10. Pushpa Prasad, *Sanskrit Inscriptions of Delhi Sultanate, 1911-1526*, Delhi, 1990, pp. xxviii-xxx.
11. عن مكانة المرأة في الشرع الإسلامي وعادة المجتمعات المسلمة، انظر Rueben Levy, *The Social Structure of Islam*, 2nd ed., Cambridge, 1957, pp. 91-134. الآيات القرآنية II, 228, II, 233.
12. Amir Khusrau, *Hasht Bihasht*, ed. M. Sulaiman Ashraf. Aligarh, 1336/1918, p. 28; 'Isami, *Futuhu's Salatin*, ed. A.S. Usha, Madras, 1948, p. 134.
13. Muhammad Shadiabadi, *Miftahu 'l Fuzala*, illustrated MS, British Library, Or. 3299, f.278b.
14. عن مفهوم ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي، انظر Irfan Habib in Karl Marx, *Karl Marx on India*, ed. Iqbal Husain, New Delhi, 2006, pp. xx-xxv.

2.2

التكنولوجيا

ذكر المؤرخ د. د. كوسامبي بأن الفضل يعود إلى الفاتحين المسلمين في كسر «العادات المتزمّتة في الأساليب الجديدة ونشرها»[1]. وهذه الفكرة التي ربما أثارها عمل كود (P. K. Code) الرائد عن بعض الأدوات التكنولوجية تأكّدت الآن، بتنامي معرفتنا ببعض التقنيات المهمة التي وصلت إلى الهند بصحبة الجيوش الفاتحة.

فعلى سبيل المثال، من المؤكّد من الناحية العملية أن «العجلة الفارسية»، أو الساقية ذات التروس قد أخذت شكلها الحالي في هذه الفترة. وكما رأينا في الفصل 2,1، فإن «الأراغاتا» أو «النوريا» (القدور المثبتة في أطراف برامق عجلة رأسية) تحوّلت إلى ساقية، أو عجلة بئر تحمل قدوراً معلّقة في القرن السادس عشر. لكنها كانت لا تزال تُدار بجهد الإنسان. ولا تدار بثورين إلا عندما يحملان قضيب سحب يحرّك عجلة رأسية، تدير عجلة البئر الرأسية بواسطة أسطوانة مسنّنة (انظر الشكل 2,2). وفي غرب آسيا، كان وجود مثل هذه الآلة ذات التروس ضمنياً في وصف من القرن الحادي عشر، وصوّرت في رسم منمنم في بغداد في القرن الثاني عشر. وقد انتقلت إلى الهند خلال القرنين أو الثلاثة قرون التالية، إذ يقدّم بابر (ت 1530) وصفاً كاملاً لهذه



الشكل 2,2:

الآلة (تحتوي الآن على التروس وحلقة القدور) كما كانت تستخدم في البنجاب[2]. وقد زادت العجلة الايرانية بطبيعة الحال استخدام الري من الآبار في حوض نهر الإندوس، حيث بقي استخدامها محصوراً به حتى القرن التاسع عشر.

مكّنت المواد الإسمنتية وطرق للبناء الجديدة (انظر أدناه) من تشييد مزيد من السدود والحواجز المائية الفعالة. وقد اجتمع ذلك مع القدرة على شق قنوات طويلة لم تكن معروفة منذ العهود السابقة في سهول

الشمال الهندي. وكان فيروز طُغلُق (حكم 1351–88) على وجه الخصوص قادراً على تشييد شبكة من قنوات الري، من أنهار سوتلج وغاغار وكالينادي. وقام بحفر قناتين من نهر يامونا لتكوين القناة التي سبقت قناة اليامونا الحديثة[3].

أدى استخدام الملاط الجيري والجبس إلى إدخال تحسين كبير على عملية استخلاص صباغ النيلج، حيث أصبح من الممكن إنشاء أحواض كبيرة للنيلج ذات سطوح داخلية صامدة للماء. ولم يسبق إنشاء مثل هذه الأحواض قبل القرن الخامس عشر بحسب الدراسات المسحية، وتغيب هذه الأحواض تماماً عن المواقع القديمة[4].

كان التقطير تكنولوجيا جديدة أخرى ذات تأثير على الصناعات الزراعية، وتُستخدَم لاستخلاص الخمور والعطور. وقد كشف علماء الآثار عن بعض أجهزة التقطير في منطقة غاندارا (Gandhara) في شمال غرب باكستان في بداية القرون الميلادية الأولى، غير أن نوعاً أكثر تطوراً من أجهزة التقطير (مع غطاء المقطرة) وصل من غرب آسيا أواخر القرن الثالث عشر، وأخذت أجهزة التقطير تقام في المدن والقرى حول دلهي لصناعة الخمور من السكر السائل. وبحلول القرن الخامس عشر، كان يتم إنتاج أقوى أنواع الخمور في البنغال، عن طريق استخلاصه وتقطيره من الأرز وعصير جوز الهند[5].

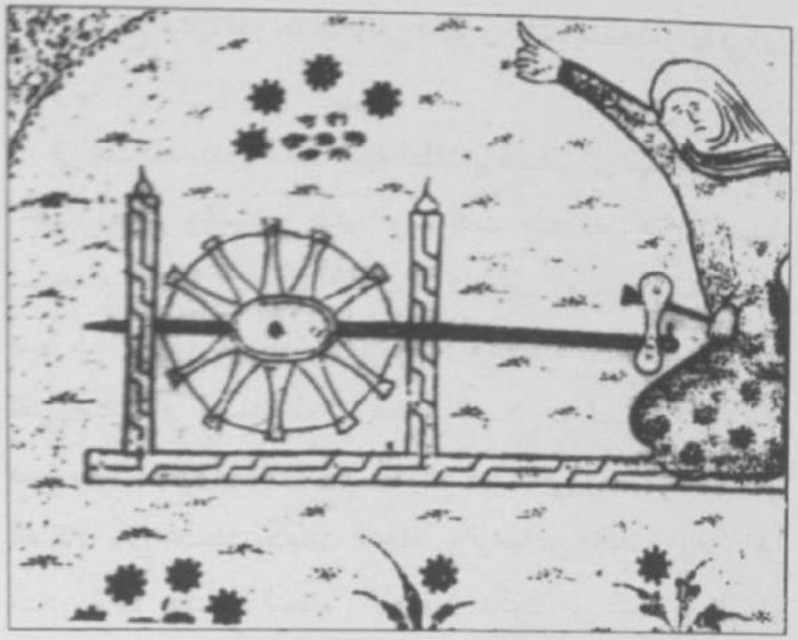
على الرغم من أن لدى الهند تاريخاً عريقاً فيما يخص دود القز البري وشبه الداجن (إيري وموغا وتاسار)، فإن زراعة دود القز لم تمارس في الظاهر إلاّ في زمن سلطنة البنغال في القرن الخامس عشر. ولايتضح ما إذا كان فن صناعة الحرير قد تم تعلُّمه من الصين أو إيران، ولكن البنغال

أصبحت في غضون قرنين بعد ذلك واحدة من أكبر المناطق المصدرة للحرير في العالم.

استفاد إنتاج المنسوجات، وهو الصناعة الهندية الرئيسة، كثيراً في هذه الفترة من وصول اختراعين أساسيين من الصين: دولاب الغزل، والنول ذو الدوّاسة، كما استفاد من ظهور اختراع ثالث محلي جزيئاً، وهو الطباعة على القماش.

ظهر دولاب الغزل أولاً في الصين في القرن الأول الميلادي، ولكنه لم ينتشر خارج الصين إلا بعد مرور ألف عام تقريباً. فقد وصلت هذه الآلة إلى الهند عن طريق آسيا الوسطى وإيران في منتصف القرن الرابع عشر، وسرعان ما انتشرت واستخدمت في كل أنحاء الهند. ولعلّ أول إشارة إليها في النصوص والكتابات الهندية وردت في كتاب عصامي «فتوح السلاطين» في عام 1350، وتعود أولى الرسوم التي توضحها إلى أواخر القرن الخامس عشر (انظر الشكل 3,2). وتأمّن التحسّن المقابل في مجال الحياكة بإضافة الدواسات للنول، ويَرِدُ أول وصف لها في الهند في سنة 1468—1469 في نفس القاموس الذي يظهر فيه شكل دولاب الغزل.

أما فيما يتعلق بالطباعة على القماش، فعلى الرغم من العثور على قوالب قديمة من الطين، فإن من غير المحتمل أن تكون قد استُخدمت في الطباعة على القماش نظراً إلى هشاشتها. ولا تتوفر لدينا أدلة من النصوص القديمة تؤكد ممارسة هذا النشاط إلا في القرن الرابع عشر حيث ظهرت بعض الكلمات، مثل تشيبا (chhipa)، أي «طابعة القماش» وكلمة تشهابا (chhapa)، أي «يختم»، في سياق الحديث عن



الشكل 3,2: أول تصوير هندي معروف لدولاب الغزل: «مفتاح الفضلاء» مخطوطة من المكتبة البريطانية، القرن الخامس عشر.

المنسوجات، وهذه الكلمات تثبت إلى حد كبير وجود عملية الطباعة. وانتشر هذا الفن بسرعة حيث أصبح الشينت (Chhint) المطبوع أحد أنواع المنسوجات الهندية الأساسية في القرن السادس عشر[6].

تعد صناعة الورق واحدة من الحرف والصناعات الجديدة التي جاءت إلى الهند متأخرة وبطريقة غير معروفة. وثمة أمر يصعب تخيله وهو استمرار الهنود في استخدام أوراق النخيل ولحائها والقماش للكتابة، في الوقت الذي كانوا يرون الرحالة الصينيين مثل يي جينغ في الهند (671—95) يستخدمون الورق. ويعود تأريخ صناعة الورق في دلهي إلى القرن الثالث عشر، وأصبحت هذه السلعة رخيصة جداً في

القرن الرابع عشر، لدرجة أن بائعي الحلوى كانوا يستخدمونها في لفّ الحلوى[7].

في علم المعادن، وصلت تقنية الطلاء بالقصدير إلى الهند في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد أدت هذه الصناعة إلى تسهيل استخدام الأواني النحاسية الرخيصة كأدوات للطبخ وأوعية للطعام، بدلاً من الأوعية البرونزية الأغلى ثمناً. ويمكننا ملاحظة حدوث تقدم تقني أساسي في صناعة المعادن تمثل في التمكّن من فصل معدن الزنك. ففي مناجم زاوار، كان يتم استخراج الزنك في العهود القديمة، غير أنه كان يأتي مختلطاً بخامات النحاس والرصاص والفضة. وهكذا من النادر توثيق صناعة النحاس الأصفر(يتكون من النحاس والزنك) في العهود القديمة. لكن بدأ فصل الزنك عن طريق عملية التقطير في زاوار بحلول القرن الرابع عشر، وليس من الواضح إذا كان اكتشاف هذه العملية في الهند قد سبق اكتشافها في الصين. وقد تعامل المؤرخ أبو الفضل (1595) مع الزنك باعتباره معدناً مكتشفاً حديثاً، ولم يكن معروفاً عند القدماء[8].

حدث تحوّل جوهري في تقنيات وأساليب صناعة البناء في القرن الثالث عشر، فنجد أن العمارة بالأحجار الهندية القديمة والطوب قد ارتبطت بالعوارض الأفقية، وكان يتم سقف المنشآت بالعوارض الخشبية التي ترتكز إلى الأعمدة، أو بإمالة الجدران لتتصل في الأعلى وتشكّل أبراجاً. وكما رأينا في الفصل 6,1، فإن مثل هذه العمارة تَطلّب استخدام كتل حجرية كبيرة للمباني الضخمة، والابتعاد عن استخدام الطوب لأن ملاط الإسمنت لم يكن مستخدماً آنذاك. لكن بمجيء

السلطنة حدثت مجموعة التطورات التقنية في أساليب البناء، مثل العقود والقناطر والقبب، إضافة إلى استخدام الجبس وملاط الكلس الأمر الذي مكّن من استخدام الطوب والدبش. وشكّل ذلك تغييراً شاملاً لا يرتبط بالمباني التذكارية أو العامة فحسب، وإنما بمساكن الطبقة المتوسّطة ومباني الأسواق أيضاً.

كان البلاط والفخار المزجّج نادراً في الهند القديمة، ويوجد في ثقافة حوض نهر الإندوس، ثم في زمن الكوشانا (Kushana). ولكن مع اكتشاف تقنيات وأساليب حديثة، بدأت صناعة البلاط والفخّار الأزرق والمزخرف في الهند منذ القرن الثالث عشر فصاعداً[9].

هناك عدد من أدوات وآلات الرصد المهمة التي تم صنعها واستخدامها في الهند، مثل الإصطرلاب متعدد الوظائف، والمِزْولة (الساعة الشمسية). فقد أنشأ فيروز طُغلق مرصداً على برج مرتفع في دلهي، يحتوي على اصطرلاب قيل: إنه صُمّم على غرار مثيله في الإسكندرية (هذه الأداة ذات أصل هلّنستي معروف) إلى جانب مزولة وأدوات أخرى[10]. وكان الاصطرلاب والمزولة مُهمّين في الملاحة البحرية أيضاً؛ وبحلول القرن الثالث عشر، كان يتم استخدام البوصلة الصينية المغناطيسية في السفن التي تجوب البحار الهندية[11].

وكما رأينا في الفصل 2,1 من الباب الأول، قَدّمت ثلاثة ابتكارات في معدات الفروسية مساهمة كبيرة في فاعلية وكفاءة جيوش السلاطين في شمال الهند، وهذه الابتكارات هي: السرج المقعر، والرِكاب الحديدي، والحدوات الحديدية. وبدأ في هذا الوقت اعتماد هذه الأدوات في شبه الجزيرة الهندية. فقد ظهرت حدوة الحصان لأول

مرة في منحوتات هويسالا في النصف الأخير من القرن الثالث عشر، مع أنها غير موجودة في المنحوتات المبكّرة. وثمة إيضاحات للركاب الحديدي في بعض صور الخيول في هويسالا، ولكن الرِّكاب المصنوع من الجلد والخشب كان لا يزال شائع الاستخدام. ولم يتخذ السرج شكلاً مقعراً في الصور المقوشة في هويسالا إلا بعد عام 1250[12].

ابتكرت أدوات الألعاب النارية التي تعتمد على الملح الصخري (ملح البارود) في الصين في وقت مبكر، ولكنها استخدمت في الهند في سنة 1400 تقريباً؛ وفي القرن الخامس عشر، استُخدمت الصواريخ المدفوعة بالبارود في دكن، وربما في الشمال الهندي[13]. واستخدم السلطان بابر المدفع والبنادق القديمة الفتاكة في معركة بانيبات في عام 1526، وتم تعلم هذه الخبرة والمهارة من العثمانيين الأتراك.

الحواشي

1. D.D. Kosmbi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, p. 370.
2. Irfan Habib, *Medieval Technology: Exchanges between India and the Islamic World*, Aligarh, 1985, pp. 2-7.
3. قارن Abha Singh, 'Irrigating Haryana' in Irfan HabibB, *Medieval India-1*, New Delhi, 1992, pp. 49-52.
4. أجرى البروفسور اقتدار علم خان مسحاً للنيلة في بايانا (شرق راجستان) ومواقع أخرى ذات صلة بصناعة النيلة في القرون الوسطى، انظر Iqtidar Alam Khan, 'Prremodern Indigo Vats of Bayana', in A. Petruccioli (ed.), *Environmental Design: The Garden as a City*, Rome, n.d., pp. 92-98.

5. Irfan Habib, *Medieval Technology: Exchanges*, pp. 9-14, and 'Joseph Needham and the History of Indian Technology', *Indian Journal of History of Science*, Vol. 35 (3), 2000, pp. 265-70.
6. هناك ثلاثة ابتكارات في صناعة النسيج بحثها حبيب في Irfan Habib, *Medieval Technology: Exchanges*, op. cit., pp. 7-9, 21-24، حيث توجد مراجع مفصلة.
7. المصدر نفسه، ص 14–15.
8. Irfan Habib, 'Joseph Needham', pp. 270-71. تظهر جملة أبو الفضل في كتابه *A in-i Akbari*, ed.H.Blochmann,Bib. Ind., Vol. I, p. 35
9. قارن Kuldeep K. Bahn in: Mand and Environment, Pune, XXXI (2), 2006, pp. 90-95.
10. Anonymous, *Sirat-i Firoz-shahi*, photo ed. of the Khuda Bakhsh Library MS, Patna, 1999, pp. 302-05; Shams Siraj 'Afif, *Tarikh-i Firoz Shahi*, ed. Wilayat Husain, Bib. Ind., Calcutta, 1891, pp. 254-60.
11. درست الأدلة دراسة وافية في عمل بالأوردية، Sulaiman Nadvi, *Arabon al Jahazrani*, Azamgarh, 1935, pp. 148-52 قارن James Needham, *Science and Civilization in China*, IV (l), Cambridge, 1962, pp. 247.
12. انظر Jean Deloche, *Military Technology in Hoysala Sculpture (Twelfth and Thirteenth Century)*, New Delhi, 1989, pp. 30-32, 48.
13. قارن Iqtidar Alam Khan, *Gunpowder and Firearms: Warfare in Medieval India*, Delhi, 2004, pp. 17-58. انظر أيضاً Khan in Indian Historical Review (Delhi), IV (1), 1977, pp. 20-29.

3.2

العلوم والتعلم

عندما كتب البيروني في سنة 1035 تقريباً دراسته الشهيرة في لاهور عن علوم الهند ودياناتها وتقاليدها، استطاع أن يحافظ على منهجية عقلانية لا تضاهى، وطريقة نقدية في أسلوبه علّقنا عليها آنفاً (انظر الفصل 3,1). ولكن حدث تحوّل كبير داخل الدين الإسلامي في القرنين التاليين، حيث واجه المنهج العقلاني والعلم عِداء متزيداً. وغالباً ما يتمثل هذا التغيير المهم بحدة النقد الذي وجهه الإمام الغزالي (ت 1111) «للفلاسفة»، وما لقيته كتبه وآراؤه من رواج وشهرة في العالم الإسلامي فيما بعد.

من المهم أخذ هذا التحول الأيديولوجي بعين الاعتبار، عندما نتطرق إلى نتائج انتشار اللغتين العربية والفارسية، في الشمال الهندي بعد فتوحات الغوريين (نحو سنة 1200). ونتيجة ذلك أصبح بالإمكان الوصول إلى الثروة الضخمة من العلوم العربية، وإنما في ظل قيود فكرية ودينية متزايدة. فقد استنكر الصوفي الشهير نظام الدين (ت 1324) وانتقد بشدة تأكيد العلماء على حركة الكواكب بدفع ذاتي، معتبراً ذلك نوعاً من الهرطقة أو الابتداع، كما انتقد المؤرخ ضياء باراني بشدة محمد طُغلق (حكم 1324–51) لتمسكه بالمنطق العقلاني، واعتبار ذلك

أفضل وأصوب من الآثار المنقولة في الكتب الدينية، ومصاحبته العلماء والفلاسفة.

لذا ليس من المفاجئ أنه لم يتم إنتاج أو تحقيق أي عمل أصيل وأساسي، في مجال العلوم في الهند في الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر، ولم يتم الاهتمام بشكل أساسي إلا في مجالي الفلك والطب.

أصبح علماء الفلك الهنود الآن قادرين على استخدام موروث غني من العلوم والمعارف اليونانية، بالإضافة إلى الإسهامات الجوهرية العربية. ومع توافر هذا الكم المعرفي النظري، ظهرت كذلك العديد من آلات الرصد الأكثر تطوراً (كما أشرنا إلى ذلك) مثل الإصطرلاب والمِزْولة. وقد ساعد وجود الخرافات والأساطير على تغذية الرغبة الجامحة في الوصول إلى المعلومات الفلكية. ففي دلهي، في عهد علاء الدين خلجي (1296–1316)، نجد أنه ما من شخص مُتَّزن يمكن أن يقدم على اتخاذ أي خطوة مهمة مثل أداء الطقوس الدينية أو الزواج، أو حتى إظهار الرغبة في الزواج دون اللجوء إلى المنجمين. ونتيجة ذلك، لم يكن هناك مُنجّم في كل حي من أحياء المدينة فحسب، بل إن معظم النبلاء والقادة أنفسهم كانوا يتطلعون إلى الحصول على المعارف الفلكية، في حين أن الفلكيين من جانبهم حصلوا على خبرات عظيمة، في حساب الأحداث الفلكية والتعامل مع آلات الرصد المختلفة[1].

بذل البيروني جهداً كبيراً للتعريف بعلوم الفلك والتنجيم الهندية (الهندوسية)، وجعلها في مُتناول قُراء اللغة العربية. وفي القرن الرابع عشر، طلب فيروز طُغلق ترجمة بعض الأعمال الهندية المهمة إلى اللغة

الفارسية. ونقل أحدها، وهو عمل ذو توجّه تنجيمي، من السنسكريتية تحت عنوان «دلائل فيروز شاهي»، إلى جانب عملين آخرين متماثلين في المحتوى، لم يتم التمكن من الحصول على عنوانيهما المدونين باللغة السنسكريتية[2].

وقد علق البيروني على نظرية دوران الأرض حول محورها التي جاء بها آريابهاتا («الأرض تتحرك والسماء مستقرة»)، باعتبارها مسألة يصعب حلها[3]. وألمح أمير خسرو في الظاهر إلى هذه الفكرة في صوره الشعرية أكثر من مرة. ولم ينطو ذلك على أي معرفة بحركة الأرض السنوية حول الشمس، وهي الحركة التي اكتشفها الفلكي البولندي كوبرنيكس (Copernicus) (ت 1543)[4].

في مجال الطب، أصبحت مدرسة الطب اليونانية (كما تمت المحافظة عليها وتطويرها في العربية والفارسية) سائدة في بلاط دلهي. هنا يبرز أيضاً اسم فيروز طُغلق بين السلاطين، حيث أشرف بنفسه على إعداد عمل طبي شامل بعنوان «طب فيروز شاه»[5]. وأنشأ أيضاً مستشفى (دار الشفاء) لمعالجة المرضى من عامة الناس. واعتمد فيروز نهجاً حديثاً إلى حدٍّ ما، من خلال تجميع المرضى المختلين عقلياً وحجزهم في المستشفى للعلاج[6].

كانت هناك محاولة معروفة للاستفادة من الطب الأيورفيدي. ففي عاصمة السلاطين، دلهي، كتب ميلهانا (Milhana، القرن الثالث عشر) مؤلَّفاً جديراً بالاهتمام باللغة السنسكريتية عن المعالجات الأيورفيدية بعنوان «تشيكتسامريتا (*Chikitsamrita*). وذكر براني مُمارسي الطبِّ الأيورفيدي في دلهي في أوائل القرن الرابع عشر، مثل الطبيب

ماه تشاندرا (Mah Chandra) والأطباء الناغوريسيين والبراهميين والجياتيين»[7]. وعندما بنى السلطان محمود خلجي مستشفى في ماندو (مالوا) في 1442–1443، أمر بأن يتم توفير الدواء بحسب وصف كل من الأطباء المسلمين والبراهمة[8]. وفي القرن الخامس عشر، ترجم محمد أسوي أحد الأعمال التي ألفها فاغبهاتا إلى اللغة الفارسية. وأخيراً كتب ميان بهواه (Miyan Bhuwah)، وهو أحد الكتاب الأفغان البارزين، مؤلفاً باللغة الفارسية بعنوان «معدنوش شفائي سكندرشاهي». ويستند هذا الكتاب إلى كل النصوص الأيورفيدية الرئيسة المدونة باللغة السنسكريتية، مثل (مؤلفات سوشروتا وتشاراكا واثني عشر مؤلفاً آخر) التي ذكرها بهواه في مقدمته. وثمة مقولتان كانتا السبب في تأليف الكتاب: أولاًك إن الطب اليوناني لا يلائم الظروف المناخية في الهند؛ وثانياً: إن النباتات الطبية المذكورة في ذلك النظام غير معروفة، أو لا يمكن الحصول عليها في الهند[9].

التدوين التاريخي من الإضافات الملحوظة إلى العلوم الدنيوية والتدوين التأريخي جاء مع المعرفة العربية والفارسية إلى الهند. وتشير المدونات التأريخية وروايات من شهدوا الأحداث التأريخية، والوثائق المتوفرة إلى أن المدونة التي تحمل عنوان «ششنامة» (وهي ترجمة بالفارسية في القرن الثالث عشر لأصل عربي في القرن التاسع) والتي تتناول الفتوحات العربية في السند، تُمثّل مرجعاً رئيساً للباحثين في العصر الحديث. ومع ذلك فإن هذه المدونة تفتقر إلى التماسك والترتيب المنطقي اللذين يميّزان التدوين التأريخي الذي ظهر لاحقاً. وتوجد مثل هذه الخصائص بوفرة في كتاب منهاج سراج الجوزجاني «طبقات

الناصري» الذي تمت كتابته في دلهي في سنة 1260 تقريباً. ويتناول هذا الكتاب بشكل رسمي تأريخ العالم، ولكنه يركّز بشكل أساسي في العالم المعاصر القريب. ويتميز الكتاب باتساع نطاق روايته الجغرافية عن الامبراطورية المغولية في القرن الثالث عشر، وتتميّز أبحاث الكاتب بإيراد سِيَرَ خمسة وعشرين من كبار المسؤولين في بلاط السلطان إلتُتمِش (1210–36).

هناك مؤرخ من نوع آخر هو ضياء براني الذي يشكّل كتابه «تاريخ فيروزشاه» (1357) تأريخاً لسلطنة دلهي، من المرحلة التي أنهى عندها المؤرخ منهاج سراج روايته. ويختلف باراني عن أقرانه، بأنه يتناول جوانب الحياة غير السياسية، مثل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والدينية. وهو مبتكر لأنه يطبّق على الأحداث نظرية تأريخية مختلفة خاصة به. وتقوم هذه النظرية على أساس علاقة ثلاثية بين الملكية المستبدة، وطبقة الأشراف، وحديثي النعمة من الطبقات غير الأرستقراطية. ويرى براني أنه مع ضعف مبدأ التسلسل الهرمي في الكيانات السياسية الإسلامية، فإنه لم يتم التمكن من تسوية حالة التوتّر بين هذه العناصر الثلاثة بشكل دائم. وقد أدت الاضطرابات الناتجة عن ذلك إلى إضفاء جوّ من التراجيديا المتكررة على التأريخ. وكتب براني أيضاً مؤلفاً بعنوان «فتاوي جهانداري» (أي آراء في السيادة)، حيث يتميز هذا الكتاب، بإسهابه المفرط وخطابه الديني الذي يحجب في ثناياه أفكاراً عميقة وثاقبة، عن النتائج الكارثية والمهلكة التي ترتبت على عدم وجود حُرمة للحكم الوراثي في الممالك الإسلامية[10].

ومن جهة أخرى، نجد أن ثاكورا بهيرو (Thakkura Pheru)،

المسؤول الأول عن سك النقود في دلهي، يقدّم في مجموعة من النصوص التي تشمل الفترة الممتدة بين سنتي 1290 و1318، بياناتٍ عن المقاييس والموازين، وغلال المحاصيل الزراعية، وسك العملات، والأحجار الكريمة، والمعادن والحساب التجاري...إلى آخره. وتعد هذه المعلومات قيّمة في إعادة تكوين تأريخ العملات، وفهم البيئة التجارية لتلك الفترة.

تركّز معظم النشاط الفكري، كما هو الحال في الفترة السابقة، ودارَ حول علم الكلام والعبادات والشروح الفقهية والأعمال الصوفية. ولم ينتج في هذا المجال إلا القليل من الأعمال الفكرية الرفيعة. وتشمل قائمة قصيرة بالأعمال الشهيرة في القرن الرابع عشر أعمالَ الغزالي أو الصوفية مثل الهجويري وشهاب الدين السهروردي، أو أعمال حديثة في الهند، مثل نوادر الشيخ حميد الدين ناغوري، أو مداولات الشيخ نظام الدين الدلهي[11].

غُرست الآن بعض التقاليد التعليمية المستمدة من العالم الإسلامي. وكان «المكتب» يمثل قاعدة النظام التعليمي، حيث يقوم المعلم بتعليم الأطفال القراءة والكتابة (الشكل 1,2). وفي مستوى أعلى، كان الطلاب يقرؤون نصوصاً مهمة في مجالات مختلفة، بينما يقدّم علماء مُعيّنون دروساً فيها. وعندما يتقن الطالب كتاباً واحداً أو أكثر من الكتب التي قرأها على المعلّم، يقام حفل يتم فيه ربط العمامة على رأسه[12]. وقد ترسّخت المدرسة، وهي شكل مؤسسي من أشكال التعليم العالي، على نطاق واسع في آسيا الوسطى وإيران في القرن الحادي عشر، وانتشرت من هناك إلى البلدان الإسلامية الأخرى. وكان للمدرسة عادةً مبنى

خاص بها حيث يقوم المعلمون بالتدريس، وكانت العادة أن يتوفر في المدرسة مكان يُقيم فيه الطلاب، ومكتبة ومسجد. وقد بنى السلطان فيروز طُغلق مدرسة كبيرة في دلهي، لا يزال مبناها الرائع قائماً (الشكل 4,2)؛ ويبدو من وصف ضياء براني أن التعليم هنا كان مقتصراً على تفسير القرآن الكريم وأحاديث النبي والفقه الإسلامي[13]. ومن المؤكد أن السلطان اسكندر لودي (1489—1517) عَيَّن مدرّسين في المكاتب والمدارس في مختلف مدن سلطنته وكان يزودهم بما يحتاجون من مُؤَن عن طريق الدفع نقداً أو منح أراضٍ لهم[14].

يبدو أن استخدام الورق كان قد سَهّل نسخ الكتب وتجارتها، كما ساعد ذلك على زيادة عدد الكتب التي كان يقوم بتأليفها الأفراد المهتمون. وكان لدى الملوك وطبقة النبلاء مكتبات كبيرة وواسعة



الشكل 4,2: مدرسة فيروز طُغلق، حوز خاص، دلهي: المسح الأثري (Archaeological Survey).

خاصة بهم، وكان يُسمح للعلماء (على الأقل) بدخول بعض هذه المكتبات واستخدام مقتنياتها. وقد وصلتنا أخبار تفيد على سبيل المثال بأن فيروز طُغلق، بعد أن أودع عدداً كبيراً من الكتب في علم الفلك والأصطرلاب في المكتبة السلطانية، أراد أن تكون هذه الكتب في متناول كلّ مَن يرغب في الاستفادة منها[15].

الحواشي

1. Ziya Barani, *Tarikh-i Firoz Shahi*, ed. Sayyid Ahmad Khan etal.,Calcutta, 1862, p. 363.
2. Anonymous, *Sirat-i Firoz-shahi*, photo ed. of the Khuda Bakhsh Library MS, Patna, 1999, p. 363.
3. Edward C. Sachau, transl., *Alberuni's India*, London, 1911, Vol. I, pp. 276-77.
4. لكن قارن، Iqtidar Hussain Siddiqui, 'Science and Scientific Instruments in the Sultanate of Delhi', *Proceedings of the Indian History Congress*, 54th (Mysore 1993) session, p. 139.
5. Anon, Sirat-I Firroz-shahi, p. 351.
6. المصدر نفسه، ص 336، 338. ذكر في روايات مفصلة عن الأطباء المستخدمين في الشفاخانة والأدوية التي تصرف مجاناً في المصدر نفسه، ص 235—42، و Afif, *Tarikh-i Firoz Shahi*, Bib. Ind.,' Calcutta, 1891, pp. 357-59.
7. Barani, *Tarikh*, p. 363.
8. Shihab Hakim, *Ma 'asir-i Mahmud-shahi*, ed. Nurul Hasan Ansari, Delhi, 1968, p. 64.
9. Miyan Bhuwah, *Ma'danu'sh Shifa'-i Sikandar Shahi*, litho., Lucknow, 1877, p. 3.

10. انظر Irfan Habib, 'Barani's Theory of the History of the Delhi Sultanate, Indian Historical Review, VII, (1-2) (1980-81), pp. 99-115, and 'Ziya Barani's Vision of the State', *Medieval History Journal*, II (1) (1999), pp. 19-36.
11. Barani, *Tarikh*, p. 346.
12. ذكريات نظام الدين (توفي 1325) عن تعلمه في Amir Hasan Sijzi, *Fawa'idu 'l Fuwad*, ed. M. Latif Malik, Lahore, 1966, pp. 95-96.
13. Barani, *Tarikh*, p. 564.
14. Rizqullah MushtaqI, *Wdqi 'at-i Mushtaqi*, ed. Iqtidar Husain Siddiqui, Rampur, 2002, p. 18.
15. Anon, *Sirat-i Firoz-shahi*, p. 320.

2.4

الدين

الإسلام

بدأت المجتمعات الإسلامية تتزايد بسرعة خارج البنجاب والسند اللتين تعتبران موطن المسلمين الأقدم، وذلك بعد فتوحات الغوريين وإنشاء سلطنة دلهي. وحدث الأمر نفسه في دكن شمال نهر تُنغابهادرا (Tungabhadra) في القرن الرابع عشر، حيث ينطبق المثل القائل: «الناس على ملة ملوكهم». ويبدو أن أعداداً كبيرة دخلت في الإسلام في فترة مبكرة في شرق البنغال، وربما حدث ذلك في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

من المفاجئ وجود أدلة موثوقة قليلة تُبين لنا كيف حدث اعتناق الإسلام، والطبقات التي ينتمي إليها الداخلون في الإسلام، ما يترك مجالاً كبيراً للتخمين. وعندما يصف الكتاب المعاصرون عملية اعتناق، فإنهم يتعاملون مع المعتنقين للإسلام كأفراد وليس كعشائر. وبحسب وثائق تأريخية موثوقة، فإن فئة أسرى الحرب والرقيق تُعد المصدر لمعتنقي الإسلام. ويمكن أن يكون من بين هؤلاء الأسرى من له مكانة ورتبة عالية، مثل خواجا جاهان مقبول (وهو في الأصل أحد الوجهاء الكاكاتيين من منطقة أنترا)، لكنه أصبح بعد وقوعه في الأسر

و اعتناقه الإسلام وزيراً لكلٍ من محمد طُغلق وفيروز طُغلق. وكان من الطبيعي أن يتم استخدام جل هؤلاء العبيد في مجال خدمة المنازل وكأيادٍ عاملة. إضافة إلى ذلك، فقد أعتنق الإسلام بعض الناس الأحرار ولم يقتصر الأمر على العبيد فقط. في سنة 1317، أحضر عبد مسلم أخاه الهندوسي، وكان حراً، لكي يغتنم فرصة اعتناق الإسلام علي يد الشيخ نظام الدين، ولكن الأخير رفض بذل الجهد[1]. وفي حين أنه من الناحية العملية لا تتوفر لدينا دلائل تشير إلى اعتناق الأحرار الإسلام بالقوة (مع أن الاسترقاق الذي يؤدي إلى اعتناق دين آخر هو في الحقيقة نوع من استخدام القوة)، فإنه يصح أن نقول في نفس الوقت، بأنه لاتوجد سجلات تأريخية معتمدة تبين وجود دعاة فاعلين للإسلام. كما أنه لا توجد أية دلائل تاريخية على أن الصوفيين قاموا بتنظيم أي نوع من الأنشطة الدَعوية، على الرغم من وجود أساطير عن دعاة من الصوفية تم حبكها في وقت لاحق. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الهجرة بشكل عام، ليس فقط هجرة الأتراك والايرانيين وحدهم، بل هجرة المسلمين الأصليين إلى البنجاب والسند وأفغانستان، قد زادت بشكل مستمر من أعداد المسلمين في أجزاء أخرى من شبه القارة.

بحلول سنة 1200، توصّلت المذاهب الدينية القويمة، ولسان حالها علماء الدين، إلى حالة من التصالح مع الصوفية ومناصريها من الصوفيين والدراويش. وقد احترم الصوفيون العقيدة مثلما تسامح العلماء مع ممارسات الصوفية، مثل الخضوع المطلق للشيخ أوالمؤدب، مع أن السماع، أي تلاوة شعر الحب في ذات الله في التجمعات الصوفية، ظل يثير الخلافات.

نجد في الاتجاه الصوفي أن السلطة المتزايدة التي يتمتع بها الشيخ تجاه أتباعه ومريديه أدت إلى تكوين ما يسمى بالطرق الصوفية، وكانت تنشأ مثل هذه الطرق عادة عندما يُعيّن أحد المشايخ خليفةً له أو ممثلا له في مناطق معينة. ويوافق خليفة الشيخ على البيعة والولاء من الأتباع؛ وبعد موت مشايخهم، يقوم الأتباع عادةً بتعيين خلفائهم. وكانت الخانقاه تمثل مركزاً للأنشطة والفعاليات الصوفية، حيث يصدر الشيخ التعليمات، ويعقد اجتماعات المناقشات والسماع. وكان مساعدو الشيخ المختارون يقومون بكتابة التمائم، كما أن الخانقاه كانت توفر الطعام لروادها. أما الموارد المالية فقد كان يتم الحصول عليها علانية عن طرق الهدايا والعطايا التي يقدّمها أصحابها بدون طلب. وقد عبر العديد من الصوفيين عن احتقار العطايا المؤكدة أو المنتظمة أو هبات الأراضي، غير أن آخرين منهم لم يكونوا من هذا الرأي[2].

من أهم الطرق الصوفية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر السهروردية ومقرها في مُلتان والشستية في دلهي وأماكن أخرى. ويُعد نظام الدين أهم مشايخ الشستية حيث قدم تفسيراً تقليدياً للصوفية فيما يتعلق بمرحلة ما قبل وحدة الوجود، ويتضح ذلك في مناقشاته (1307–22) المدونة في كتاب «فوائد الفوائد» لمؤلفه أمير حسن السجزي.

بدأت الصوفية تتجه نحو فكرة وحدة الوجود عندما بدأت أفكار ابن عربي (ت 1240) بالانتشار والتأثير، من خلال الشعر الفارسي لجلال الدين رومي (1207–73) وعبد الرحمن الجامي (1414–92)؛ ثم من خلال الجهود التي بذلها أشرف جهانغير سِمناني في الهند أوائل القرن الخامس عشر. ومما يجدر ذكره هنا هو أن فكرة وحدة الوجود

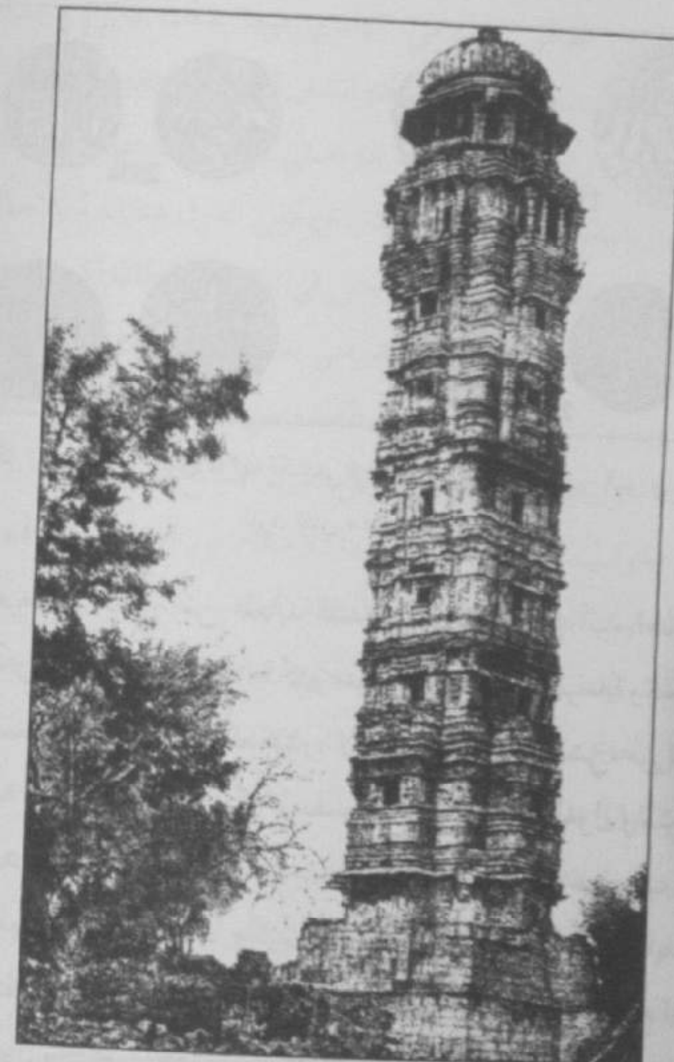
بدأت تسود في الفكر الإسلامي الهندي فيما بدأت فكرة وحدة الوجود التي اعتمدتها مدرسة شانكاراتشاريا (Shankaracharya) في فيدانتا بالانتشار والتأثير في الفكر البراهمي. وقد أخذ فكر مدرسة شانكاراتشاريا بعض الوقت لكي ينتشر. ويكفي القول هنا إنه لم يُلاحظ وجود هذا التيار الفكري بعد ذلك حتى في بلاط السلطان أكبر حيث لم يكن قد تم التعرف إلى فكر هندوسي يماثل فكرة وحدة الوجود الصوفية. ويبدو أن الاعتراف بالفكر الهندوسي السالف الذكر كان قد قام بتدوينه لأول مرة جهانغير في أوائل القرن السابع عشر[3].

ومن الجوانب الهامة التي تميز بها الإسلام في الهند، مبدأ قبوله المبكّر بالتعايش الطويل المدى مع الديانة الهندوسية، على الرغم من كل أحداث العنف في الحملات العسكرية والغزو وعمليات التدمير. فقد نقش الفاتح معز الدين الغوري (ت 1206) صورة الإلهة لكشمي (الشكل 5,2) على بعض العملات المعدنية الذهبية. وفي ظل حكم سلاطين دلهي، سيطر المسلمون على أعلى مستويات المراتب والمناصب العالية. وقد عانى بعض فصائل المجتمع مثل البراهمة من أصحاب المنح والعطايا، وذلك عندما كان يتم إلغاء الإعفاءات الضريبية الممنوحة لهم في حالة ضم أي منطقة إلى السلطنة[4]. وظل حكم المناطق الريفية مقتصراً في معظمه على ملوك وزعماء الهندوس. وفي القرن الرابع عشر، بدأ تعيين الهندوس في مناصب كبيرة، مثل حكام وقادة لدى الملك. فقد أصدر السلطان محمد طُغلق فرماناً في سنة 1325 يأمر فيه كل موظفيه بوجوب حماية رهبان الجاينية (طائفة دينية في الهند) حتى إنه شخصياً كان يشاركهم طقوسهم وتزوج منهم[5].



الشكل 5,2: قطع من النقود للإلهة لكشمي في عهد السلطان غياث الدين الغوري، أواخر القرن الثاني عشر: Deyell

تعرضت الكثير من المعابد للتدنيس والتدمير في أثناء الحملات العسكرية، ولكن استمرَّ بناء الكثير منها، وتم بِناءُ بعضها برعاية رسمية[6]. في خمسينيات القرن الرابع عشر، لاحظ المؤرخ براني بشيء من المرارة الكيفية التي تعامل بها ملوك المسلمين مع الهندوس والمغول والمشركين والملحدين، والتي اتسمت بالاحترام، وتمكينهم من تبوُّؤ مناصب عالية وإكرامهم بطرق مختلفة، وكيف أنه سُمِح للهندوس ببناء معابدهم، والاحتفاء بمناسباتهم بمجرد دفعهم الجزية والخراج، واستخدام الخدم المسلمين، والتباهي بألقابهم، وكل ذلك في عواصم الحكام المسلمين[7]. وقد قوبلت هذه التوجهات بالمثل. فخدم المسلمون موظفين وجنوداً تحت حكم امبراطورية الفيجاياناغارا، وعندما بنى الإمبراطور رانا كومبها (Rana Kumbha) في القرن الخامس عشر برج النصر في تشيتور (الشكل 6,26)، راعى فيه أن تكون نقوش الهيكل الهندوسي للآلهة محاطة باسم «الله» المنقوش مرات عديدة بخط عربي بديع.



الشكل 6,2: برج النصر الذي بناه رانا كومبها، تشيتور: كننغهام (Cuningham)

الهندوسية

ثمة تساؤل يُطرح في غالب الأحيان عن الأثر الذي تركه الدين الإسلامي على تطور بعض المعتقدات في الديانة الهندوسية. فوجود الإسلام في الهند لم يساعد في إيجاد اتجاه عقائدي توحيدي، مع أن

مثل هذه الاتجاه كان موجوداً منذ زمن بعيد. ولاحظ البيروني وجود هذا الاعتقاد بقوة في كتاب بهاغفاد غيتا، وأكد أمير خسرو في سنة 1318 بأن الهندوس يؤمنون بإله واحد فقط بدون شركاء، ويقارنهم بالمسيحيين الذين أشركوا مع الله الروح القدس والابن[8]. لكن ربما لم يساعد التقارب مع الإسلام في جعل الوحدانية تشغل موقعاً مركزياً داخل الهندوسية، وإضعاف معتقد السامخيا بثنائية الإله (انظر الفصل 4,1). ولا يمكننا التأكيد تماماً إلى أي مدى ساعد مبدأ المساواة الدينية الإسلامية النظري داخل المجتمع الإسلامي على إحداث أي انتقادات لنظام الطبقات داخل المجتمع الهندي. وتتصاعد الشكوك لأن الهرمية الاجتماعية كانت مؤسسة راسخة في الممارسة والقانون في أوساط المسلمين. وعبثاً يحاول المرء أن يبحث عن استنكار إسلامي صريح لنظام الطبقات في هذه الفترة.

غير أن هناك نطاقاً يمكن أن يشعر فيه من يعيشون خارجه بتأثير الإسلام، وهو مفهوم هذا الدين. كان الهنود للعرب والإيرانيين يعنون الهندوس. لكن مع بروز المجتمعات الإسلامية في الهند، فقد أصبح لفظ «هندوس» يطلق وينطبق بشكل طبيعي على الهنود من غير المسلمين؛ وقد وُضعت كلُ المعتقدات الكثيرة والمتعددة في الهند في خانة واحدة، من وجهة نظر المسلمين باعتبارها «معتقدات الهندوس». وبدا واضحاً بعد ذلك بأن حالة من الوعي والإدراك بدأت تظهر، وتتشكل بين الهندوس (حيث بدأوا بإطلاق هذا الاسم على أنفسهم من القرن الخامس عشر) فيما يتعلق بوجود إطار مشترك لمعتقداتهم[9]. وانطلاقاً من الطقوس والشعائر والمبادئ المتعارضة والسائدة بين المدارس

الفكرية للبراهمة آنذاك، فقد ظهر توجه لإخضاعها على نحو متزايد للاختيار و(التوليف) ونقل التركيز والاهتمام، وذلك بهدف الوصول إلى تصالح متبادل ونهائي. وهكذا فإن التحوّل الكبير للتقاليد الدينية البراهمية إلى «الهندوسية»، باعتبارها معتقداً واحداً يمكن تحديده على العموم، تم وفقاً لشروطها، بصرف النظر عن غرابة الدافع الأصلي والاسم بحدّ ذاته.

ساعد تصنيف بعض النصوص القانونية والفلسفية على توفير أساس مثل هذه الفكرة الشاملة عن الهندوسية. ففي الفقه نجد أن ميثيلا (شمال بيهار) كانت الرائدة بكتاب «سمريتيراتناكارا» (*Smritiratnakara*، نحو سنة 1325) لتشانديشفارا (Chandeshvara)، وكتاب «فيفاداتشينتاماني» (*Vivadachintamani*، نحو سنة 1500) لفاتشاسباتيك (Vachaspatic). وفي كتاب مادهافا بعنوان «سارفادارشاناسامغراها Sarvadarshanasamgraha، نحو سنة 1375) الذي كُتب في جنوب الهند يقدّم ستة عشر مذهباً (بما في ذلك طوائف الشارفاكا، والبوذيين والجاينيين التي يزعم أنها منحرفة)، باعتبارها تشكّل المجموعة الكاملة للفكر والمعتقدات الدينية، لما أطلق عليه لاحقا اسم «الهندوسية». وتعتبر المدرسة الفكرية السادسة عشرة، الفيدانتا، أهم وأكمل منظومة فكرية ودينية.

ليس من المستغرب أن نلاحظ بروز نوع من الوحدانية الشعبية. ففي القرن الثالث عشر، دخلت طائفة الفيراشايفا (Virashaiva) التأريخ بمجيء باسافا (Basava) (ولد في 1125). يُؤكد باسافا في نظامه الفكري على وجود إله واحد (بارا شيفا)، وينكر الفروق الطبقية، ويمنح المرأة

مكانة أفضل، ويُنهي احتكار البراهمة للرهبنة. ونظراً إلى أن المثقفين في هذه الطائفة استخدموا اللغة الكانادوية، فإن ذلك يشير بوضوح إلى سمعتهم الشعبية[10]. وهناك توجه آخر مماثل لما سبق لكنه أقل تنظيماً في بلاد التاميل، ويظهر ذلك التوجه من خلال كتابات السيدهاريين (رجال الدين) الذين كانوا يذكرون في ترانيمهم الدينية باللغة التاميلية «إلهاً واحداً» وينتقدون نظام الطبقات والبراهمة، كما أنهم انتقدوا كذلك معتقد تناسخ الأرواح.

يبدو أن هناك شخصيتين غير معروفتين كثيراً كان لهما دور كبير في نقل معتقدات البهاكتي ووحدانية الإله إلى شمال الهند: إحداهما رسام الكاليكو نامديف (Namdev) (ت 1350) الذي ينتمي إلى مقاطعة ماهاراشترا، حيث كان يؤمن بوحدانية الإله بشكل كبير، ويعارض عبادة الصور والفوارق بين الطبقات[11]. ولذلك اعتُبر فيما بعد بأنه السلف المباشر لكبير(Kabir)، معلم الوحدانية الشهير في شمال الهند (نحو سنة 1500). والشخصية الثانية رامانانـد (Ramanand) البراهمي (نحو سنة 1450)، وهو أحد أتباع رامانوجا (Ramanuja) الذي كان يعظ في فاراناسي. وفي عقيدة البراهمة، تحول هذا المرشد ليصبح بعد ذلك المعلم الرئيس لمعظم المرشدين الدينين الكبار الذين يعتقدون بواحدانية الإله في أوائل القرن السادس عشر (بمن فيهم كبير، انظر الفصل 4,3 بخصوصه).

ظهرت طائفة السيدهاناثا في هذه الفترة وحظيت بتأثير كبير، وترجع مبادئ هذه الطائفة إلى غوراخاناث (Gorakhanth، القرنان العاشر والحادي عشر؟) وربما ما قبله. وتضم هذه الطائفة مختلف

المعتقدات الشايفية والشاكتية واليوغية، واتخذت هذه المعتقدات شكل التصوف الذي روّجه رعاة المتسولين.

الحواشي

1. Amir Hasan Sijzi, *Fawa'idu 'l Fuwad*, ed. M. Latif Malik, Lahore, 1966, pp. 305-08.
2. انظر المقالة الرائدة لمحمد حبيب التي أعيدت طباعتها في Mohammad Habib, *Politics and Society during the Early Medieval Period*, ed. K.A. Nizami, Vol. 1, New Delhi, 1974, pp. 251-433. وثمة عملان شاملان عن الصوفية المبكرة في الهند: Saiyid Athar Abbas RIZVI, *A History of Sufism in India*, 2 vols., New Delhi, 1997, and Riazul ISLAM, *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth-Century Muslim Society*, Karachi, 2002.
3. Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri*, ed. Saiyid Ahmad, Ghazipur/Aligarh, 1863-64, p.176.
4. قارن Cynthia Talbot in: Richard M Eaton, *India's Islamic Tradition, 711-1750*, New Delhi, 2003, pp. 87ff.
5. أعيد طبع الفرمان لصالح الجاينية في كتالوغ روبنسون B.W. Robinson لمجموعة إدموند دي أنغر الخاصة Islamoc Painting and the Arts of the Book, London, 1976, pp. 283-4 and Platte 150. وعن محمد طغلق انظر Isami, *Futuhu's Salatin*, ed. A.S. Usha, Madras, 1958, p. 515. وعن بلاط محمد طغلق انظر أيضاً Ibn Battuta, *Rihla*, Beirut, 1964 pp. 544-45; transl. Mahdi Husain, Baroda, 1976, pp. 165-6.
6. يتعامل إيتون مع "Temple Desecration and Indo-Muslim States" in Richard M. Eaton, *Essays on Islam and Indian History*, New

Delhi, 2000, pp. 94-132. وتوجد أدلة على إنشاء المعابد في فترة السلطنة في العديد من النقوش، مثل نقش المعبد الذي بني في كاشي (فاراناسي) في سنة 1296 (Pushpa Pasad, *Sanskrit Inscriptions of Delhi Sultanate, 1911-1526*, Delhi, 1990)؛ وعن إعادة بناء معبد مهابودهي في دود غايا في الفترة 1295—98 (Epigraphia Indica, XI, pp., 118-20)؛ وعن إعادة تركيب صورة برعاية مسؤولي طغلق في كاليان (كارناتاكا) في سنة 1326 (المصدر نفسه، XXXII، ص 165—70، وXXXIII، ص 71—76)؛ وعن إنشاء غوماثا في باتيهاغار بواسطة أحد عمال طغلق في سنة 1328 (المصدر نفسه، XIX-XXIII، ص 97، النقش رقم 685)؛ وعن المعبد الذي بني في غايا في سنة 1352 (A. Cinningham, *Archaeological Survey Reports*, III, p. 128)؛ وعن معبد في لاليبور بني في سنة 1358 (المصدر نفسه، XXI, pp. 175-76).

7. Barani, *Fatawa Jahandari*, India Office (London), MS, I.O. 1149, ff118b-120b.
8. Amir Khusrau, *Nuh Sipihr*, ed. Mohammad Wahid Mirza, London, 1950, pp. 164-65.
9. في نقش في بينوكوندا من سنة 1354 يوصف فيجاياناغارا حاكم بوكا بأنه «سلطان الرياسيين الهندوس»، ويوجد هذا اللقب في نقوش لاحقة أيضاً حتى القرن السادس عشر. ويفيد نقش جايني في سادير في سنة 1438—39 أن رانا كومبها من ميوار حصل من خلال نجاحاته العسكرية على لقب «سلطان الهندوس». وفي كلا هذين اللقبين يثير استخدام لفظة هندوس جواً غريباً.
10. Vijaya Ramaswamy, *Divinity and Deviance: Women and Virasaivism*, Delhi, 1996.
11. توجد نصوص من نامديف في *Guru Granth Sahib* الذي صنفه المعلم أرجان (توفي 1606)، ويظهر ذلك اعترافاً مبكراً بموقف نامديف باعتباره سلفاً للموحدين في القرن السادس عشر.

5.2

الأدب

لم يؤثر قيام السلطنات تأثيراً مادياً على الأدب السنسكريتي[1]، وتلك نقطة بالغة الأهمية، ينبغي تذكرها عند تناول طبيعة التدخل الإسلامي في الهند. فظلت النقوش السنسكريتية تحفر على الأحجار، حيث يزعم نقش بالام باولي (Palam Baoli) في دلهي (1276) بالسنسكريتية التقليدية، أنه بفضل الحكم الرشيد للسلطان غياث الدين بالبان، فإن الإله فيشنو «طرح عنه كل الهموم، وهو ينام بسلام على أريكة مريحة هادئ البال قرير العين»[2]. وقد أصبح الاتجاه العام في اللغة السنسكريتية يميل نحو الجانب التعليمي أكثر من الجانب الإبداعي؛ وكانت معظم الإنجازات التي تحققت مقتصرة على الدين والقانون، كما هو الحال في أعمال مادهافا وفاتشاسباتي. وكان تأثير اللغتين العربية والفارسية لا يزال محدوداً في هذه الفترة، ولكن في أواخر القرن الخامس عشر، وضع شريفارا (Shrivara) في كتابه «كاثاكاوتوكا» (*Kathakautuka*) قصة يوسف وزليخة على شكل نشيد حب تقليدي باللغة السنسكريتية، وخصّصَ المقطع الأخير من نشيده «للإله» شيفا. وُضع هذا العمل تحت رعاية سلطان كشمير الشهير زين العابدين (1420–70)، الذي قام في عهده بهاتافاتارا (Bhattavatara) باتخاذ «شاهنامة» الفردوسي نموذجاً

لتأليف كتاب «زاينافيلاس» (Zainavilas)، وهو تاريخ لحكام كشمير. واستمر كل من جوناراجا (Jonaraja، ت 1459) و شريفارا (Shrivara) في كتابة المدونة التاريخية «راجاتارانغيني» (*Rajatarangini*) لكالهانا (Kalhana)، لكنهما فشلا في محاكاة ذلك المعلم في الفكر أو الأسلوب.

وصل الأدب الفارسي إلى الهند بأشكاله الشعرية الكلاسيكية وتقاليده النثرية المتطوّرة. غير أن الهند من جانبها قدمت إسهامات مهمة للأدب الفارسي.

كان أمير خسرو (1253–1325) من أهم أعلام الشعر الفارسي في هذه الفترة، وهو شاعر ارتقى إلى قمة الشعر الغنائي الرفيع من خلال غزلياته، وتمكّن التأثير في كل أنواع الكتابة النثرية في كتابه «الإعجاز الخسروي». وكتب أيضاً خمسة مثنويات غزلية، وقصة غرامية تاريخية معاصرة، «دول راني خضر خان»، ومن أعماله التأريخية العديدة أيضاً، كتابه النثري «خزائن الفتوح» وقصيدة «نُه سِپهر»، التي تحتوي حوليات السلطان علاء الدين خلجي (1296–1316) وقطب الدين مبارك خالجي (1316–20). ويمكن القول إن أمير خسرو قد كتب الكثير من الأعمال وإن أفكارة كانت غالباً تتغيّر بتغيّر رعاته، ولكن مزاياه كثيرة. وهو من أصول تركية، ويعدّ أول شاعر وطني هندي: امتدح في «نُه سِپهر» مناخ الهند ولغاتها، وخاصة السنسكريتية، وعلمها، وفنونها، وموسيقاها، وشعبها، وحيواناتها، ويتميز بالقدرة على تحقيق أقصى أثر موسيقي كبير في شعره الغنائي[3].

وثمة شاعر آخر يذكر في هذا السياق وهو الشاعر أمير حسن الذي عاصر أمير خسرو، ويختلف عنه في أنه مُقِلّ في الإنتاج الأدبي، ولكن

قصائده الغنائية حظيت بشهرة كبيرة أيضاً. وتُعزى أبيات الشعر الآتية إلى الشاعر أمير خوسرو غير أنها في الحقيقة من شعر أمير حسن حيث يقول فيها:

لكل امرئ من أي عرق وجهةٌ
وعقيدة وصلاة
أما أنا فقد رسمت وجهة
صلاتي نحو ذاك الحبيب المسّجى المتباهي

ويُظهر أمير حسن كذلك قدرة فائقة في تمكُّنه من كتابة النثر البسيط ذي التأثير القوي، ويتجلى ذلك من خلال تدوين مناقشات نظام الدين الصوفية في كتابه «فوائد الفوائد».

في ما يتعلق بالنثر البديع الفصيح المؤثّر باللغة الفارسية، فربما يوجد قليل من الأعلام في الهند الذين يمكن مقارنتهم بالمؤرّخ ضياء براني. ففي كتابه «تأريخ فيروز شاه» (أنجز في سنة 1357)، نجد أنه متمكن من أسلوب الكتابة، كما أنه قام بتنظيم محتوى الكتاب بدقة متناهية، كما أن أسلوبه الحيوي في المديح يسرّ القارئ عادة. ونلاحظ أن التعابير الاصطلاحية تنساب منه كما لو أنه يتحدث ويحاور، ومع ذلك نجده قادراً على الوصول إلى تحليل منطقي دقيق كلما تطلّب الموضوع ذلك. وفي كتابه الكبير نوعاً ما «فتاوى الجهانداري»، يفقد أسلوبُه الحيوي كثيراً من جاذبيته لكثرة التكرار.

كتب فخر الدين قوّاس أحد معاصري علاء الدين خلجي معجماً بعنوان «فرهانج قوّاس»، وهو أول قاموس تم تأليفه في الهند ولايزال

موجوداً رغم قدمه. وثمة قاموس شائق آخر بعنوان «مفتاح الفضلاء» صنّفه محمد شادي آبادي في مالوا في سنتي 1468—69، وهو يركز في الكلمات التي تدل على الأشياء المستخدمة في الحياة اليومية، وأسماء الآلات والأدوات، إلى آخره. وتحتوي مخطوطة هذا القاموس الفريدة الموجودة في المكتبة البريطانية في لندن على رسومات توضيحية كثيرة. واتبع هذا القاموس نهج وطريقة القواس في إعطاء كلمات هندوية مقابلة، حتى يتسنى الحصول على معجم شامل ومفيد باللغة الفارسية والهندية.

شهدت هذه الفترة اختفاء تدريجياً للأدب في أبابهرامشا. وهناك عملان أدبيان تم إنجازهما في هذه الولاية، ويتطلبان إشارة عابرة، الأول: كتاب «سانديشاراساكا» (*Sandesharasaka*) لمؤلفه عبد الرحمن (القرن الثاني عشر)، حيث يتناول هذا الكتاب بطريقة شعرية إيقاعية قصة انفصال امرأة عن حبيبها، والثاني: مصنف يشتمل على عدد من النصوص قام بكتابتها هاكورا فيرو (Hakkura Pheru) في دلهي (1290—1320) وتركزت حول سك النقود والمجوهرات والحساب، وهي تُشكّل مصدراً أدبياً فريداً للتأريخ الاقتصادي. ولا تزال كتابات الجاينية باللغة البراكريتية السائدة في أبابهرامشا ومهاراشتري جديرة بالاهتمام.

ومما يجدر ذكره هنا هو أن كلمة هندوي أو هندي في النصوص الفارسية لتلك الفترة كانت تستخدم بشكل عفوي للدلالة على أية لهجة محلية، أو حتى لغة (حيث كانت تشير أحياناً إلى اللغة السنسكريتية)، ولا تعني ضمناً وجود أي من اللغتين السائدتين في ذلك الوقت، وهما

الهندية والأوردية.

تعد الأعمال الأدبية القديمة (هي في العادة أناشيد دينية أو قصائد شعبية دنيوية) من أهم الآداب الهندية الإقليمية التي ظهرت في هذه الفترة، حيث انتشرت في البداية، من خلال الرواية أو المشافهة، لكنها دُونت في وقت لاحق. ففي غوجارات على سبيل المثال، نجد أن القصائد الشعبية الغنائية (الراسا Rasa) اتخذت شكلاً متطوراً، يختلف عما هو سائد في فاجراسينا (Vajrasena) منذ سنة 1170 تقريباً وما بعدها. وألّف ناراسيمها (Narasimha Mehta، ت 1481) تراتيم وأناشيد دينية خاطب من خلالها الإله كريشنا. وفي منطقة راجاستان يُعزى كتاب «بريثفي راج راسو» (*Prithvi Raj Raso*) إلى تشاند بارداي (Chand Bardai) ويتناول هذا الكتاب بريثفي راج تشوهان وحروبه التي خاضها مع معز الدين الغوري، وربما قد اتخذ الكتاب شكله الحالي في القرن الخامس عشر، على الرغم من أنه لا يزال يحتوي على آثار عديدة من لهجة أبابهرامشية قديمة[4].

تُظهر اللغاتُ الدرافيدية (جنوب الهند) بشكل عام مجالاً واسعاً في الأدب، كما تعتبر هذه اللغات أكثر نضجاً واكتمالاً من اللغات المماثلة لها في شمال الهند. ويبدو ذلك جلياً من الظهور المبكر للملاحم الشعرية في هذه اللغات. وقد قام كامبان (Kamban) بتأليف نسخة باللغة التاميلية من الملحمة الشعرية «رامايانا»، وترجم باميا الثاني، من طائفة الجاينية هذه الملحمة إلى اللغة الكانادية في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر، كما ترجمها رانجاناثا (Ranjanatha) إلى لغة التيلوغو في القرن الثالث عشر. وكان نانياه (Nanniah) قد بدأ بعمل نسخة

من كتاب «ماهابهاراتا» في القرن الحادي عشر بلغة التيلوغو، وأعد فيليبوتارار (Villiputtarar) نسخة باللغة التاملية في القرن الرابع عشر، ووضع نسخة أخرى دَوّنها نارانابا (Naranappa) باللغة الكانادية في القرن الخامس عشر أيضاً. ويُحتمل أن يكون كتاب «راماتشاريتام» أول عمل أدبي يكتب باللغة المالايالمية، استناداً إلى «الرامايانا» في القرن الرابع عشر. وإلى جانب الشعر الديني التعبدي، كان هناك عدد من الأعمال الأدبية التي تتناول قضايا الحياة بعيداً عن الدين، منها على سبيل المثال أشعار الفكاهة من واقع الحياة (والأحداث)، وتنسب هذه الأشعار إلى الشاعر التاميلي كالاميكم (Kalameka، في القرن الخامس عشر؟).

الحواشي

1. H.A. Mehendale and A.D. Pusalker in: R.C. Majumdar (ed.), *The History and Culture of the Indian People*, Vol.VI *(The Delhi Sultanate)*, Bombay, 1960, p.464.
2. للاطلاع على نقوش باتان باولي، انظر Pushpa Prasad, *Sanskrit Inscriptions of Delhi Sultanate, 1191-1526*, Delhi, 1990, pp.3-15، يجمع هذا الكتاب النقوش السنسكريتية الموجودة في دلهي وأوتار براديش في هذه الفترة.
3. هناك عملان قياسيان عن أمير خسرو: Mohammad Habib. *Hazrat Amir Khusrau of Delhi*, Bombay, 1927, and Mohammad Wahid Mirza, *The Life and Works of Amir Khusrau*, Calcutta, 1935.

4. انظر الملاحظات في Dasharath Sharma, *Early Chauhan Dynasties*, Delhi, 1959, pp.329-42; and Aziz Ahmad in: Richard M. Eaton (ed.), *India's Islamic Traditions*, New Delhi, 2003, pp.41-42.

6.2

الفنون

العمارة

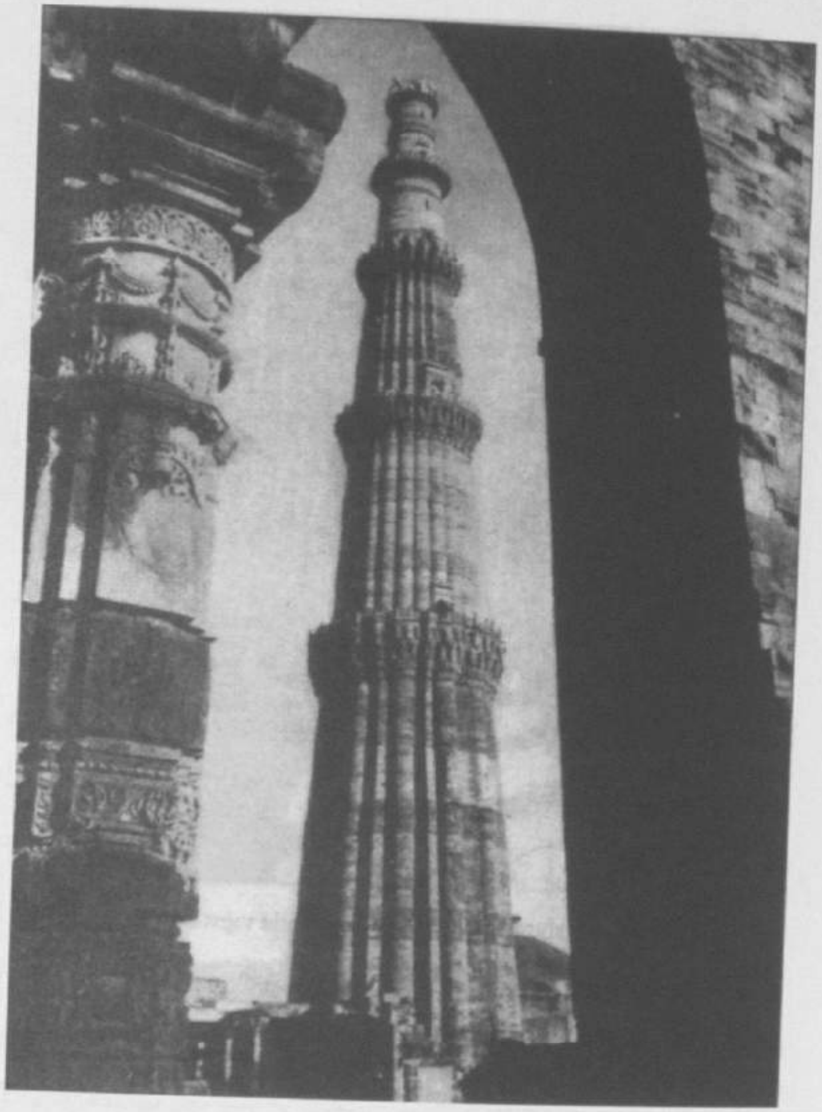
شهدت الهند بحلول نهاية القرن الثاني عشر قدوم تقاليد معمارية مختلفة تماماً عما كان سائدا في تلك الفترة، وهي ما سميت بالتقاليد الإسلامية. ومن أهم خصائص هذه العمارة استخدام العقود (الأقواس) والقناطر والقباب واستخدام ملاط الجير؛ وأدى هذا النمط المعماري كذلك إلى توفير خفة ورشاقة، لا تضاهيها العوارض الأفقية المستخدمة في البناء من قبل. ويبدو أن ولع هذا الفن المعماري بالإضاءة والفضاء والبساطة المتناهية، يتعارض بشدة مع الاستخدام المفرط «للتشكيل الحيوي» الذي تميزت به تقاليد العمارة الهندية القديمة[1].

برزت في المرحلة الأولى (القرن الثالث عشر) من فن العمارة الإسلامي بعضُ القيود والمعوّقات التي واجهتها المهارات المحلية حيال التصاميم الأجنبية غير المألوفة. ويتضح ما سبق من خلال مبنى مسجد قبة الإسلام في دلهي (تسعينيات القرن الثاني عشر) (الشكل 7,2)، ومبنى أضاي الدين كاجونبرا في أجمر أوائل القرن الثالث عشر، حيث كان لا بد من إقامة عقود زائفة وتحاشي القباب الحقيقية. ومع ذلك كان يمكن تحقيق الارتفاع. ففي إحدى الزوايا الخارجية لمسجد قبة الإسلام،



الشكل 7,2: مسجد قبة الإسلام في دلهي، منظر داخلي: المسح الأثري

تم بناء برج المؤذن (مئذنة) في أوائل القرن الثالث عشر، وتُسمّى حالياً مئذنة قطب (الشكل 8,2). كانت المئذنة تتكوّن من أربعة طوابق في الأصل، وبلغت ارتفاع 72,5 متراً؛ وفي القرن الرابع عشر أجريت بعض الإصلاحات في ظل حكم السلطان فيروز طُغلق، وأُضيف طابقٌ خامسٌ فبلغ ارتفاعها 74 متراً (379 درجة). وقد اجتمع ارتفاعها،



الشكل 8,2: مئذنة قطب في دلهي: المسح الأثري

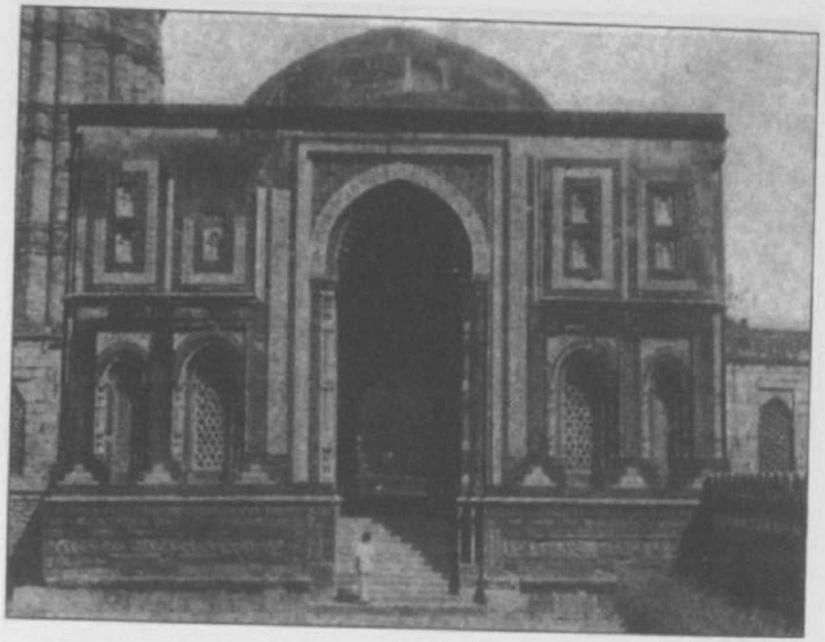
والأخاديد المزوّاة، والأحزمة البارزة حول المئذنة لتحديد الطوابق، واستدقاق المئذنة بيسر مع الارتفاع لتعطي انطباعاً رائعا بالفخامة.

تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية بعد أن اكتسب الحرفيون مهاراتٍ كافيةً

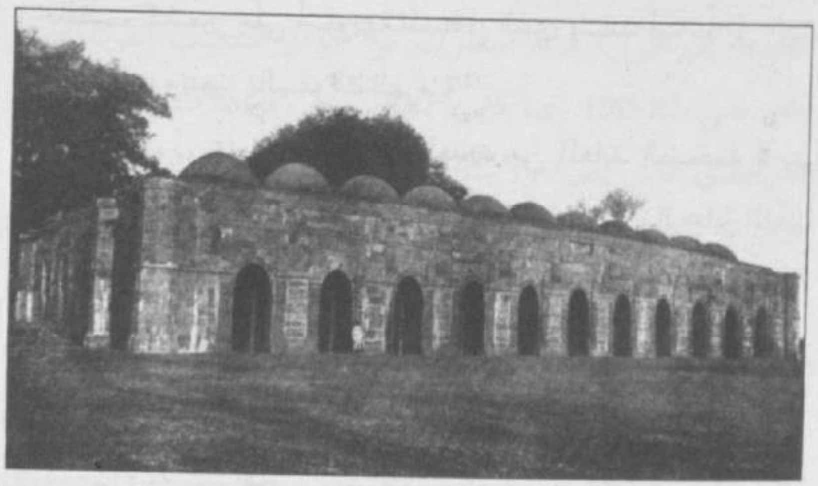
لتشييد الأبراج والعقود والقباب الحقيقية. ويوجد أول عقد (قنطرة) حقيقي لا يزال قائماً في دلهي، في ضريح السلطان بالبان (ت 1287)، كما توجد أول قُبّة في علائي دروزة (1310) (الشكل 9,2).

أنشئت مدينة طُغلق آباد في النصف الأول من القرن الرابع عشر في دلهي. وفيها يوجد ضريح السلطان غياث الدين طُغلق (ت 1324)، وهو مزيج فريد يجمع بين الأحجار الرملية الحمراء والرخام، إضافة إلى جدران ساندة تُقوم عليها القبة الرخامية. وتشبه هذه القبة في مظهرها الخارجي ضريح شاه ركن عالم (ت 1324) في مُلتان. وازدادت وتيرة البناء على نطاق واسع، وبشكل استثنائي في ظل حكم فيروز طُغلق (حكم 1351–88) في مدينة دلهي، وكانت هذه المباني رائعة في بعض الأحيان، ولكنها بسيطة ونفعية على العموم. وهناك ملامح معمارية حديثة، كما هو الحال في الشرفات المقنطرة التي تكوّن هرماً مدرّجاً، لتوفير منصة للعمود الأشوكي الذي أحضره فيروز من موقعه الأصلي بالقرب من جبال همالايا.

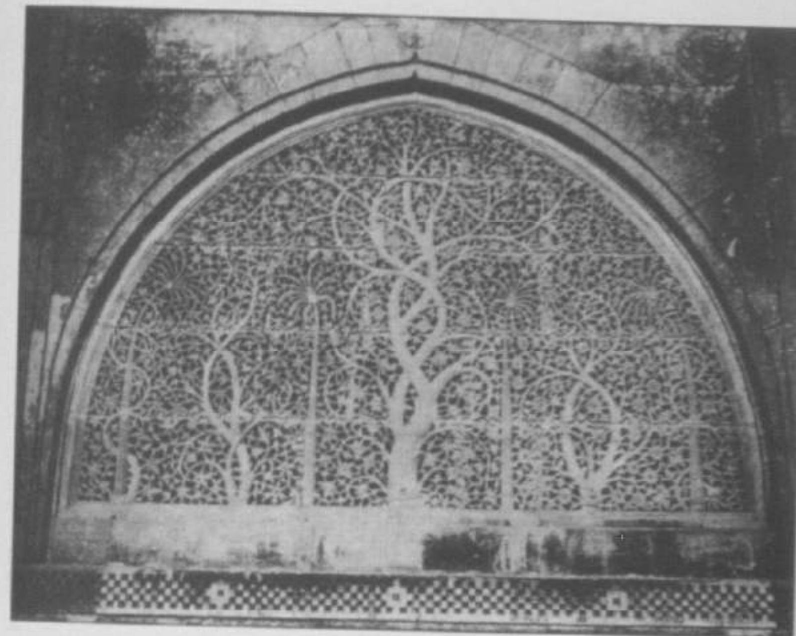
تطور العديد من الأنماط والأساليب المعمارية الإقليمية في القرن الخامس عشر، مثل الشرقي (مركزه في جوانبور) والبنغالي (غور) والمالوي (ماندو) والغوجاراتي (أحمدآباد) (الشكلان: 10,2 و11,2). كان للأسلوب الغوجاراتي الذي يستخدم عناصر من العمارة المحلية، (مثل العوارض الأفقية) تأثير ملموس على العمارة وأشغال الحجارة عند المغول. وقد أدى فن العمارة البهماني من خلال معالمه الأثرية، في غُلبارغا وبيدار إلى نشوء الأسلوبين الإقليميين في غُولكوندا وبيجابور. ويتميّز المسجد الجامع (نحو سنة 1400) في غُلبارغا بسقف مساحة تبلغ



الشكل 9,2: علائي دروزة، لاحظ الجزء السفلي من مئذنة قطب في الخلفية: المسح الأثري



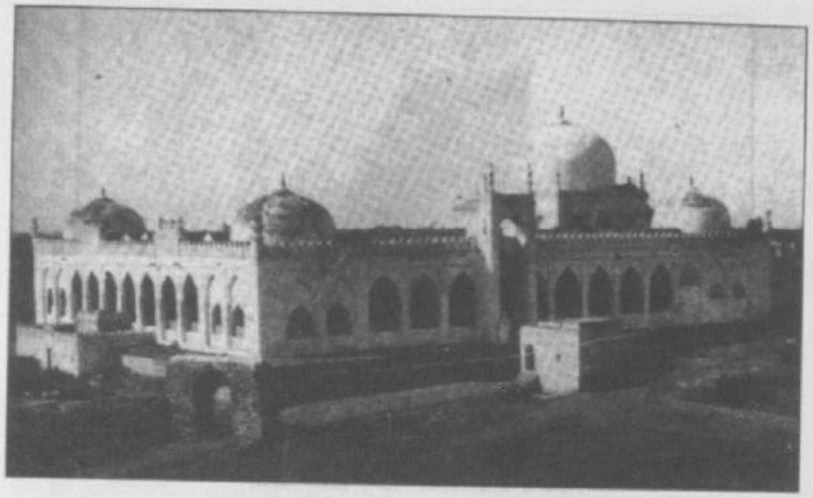
الشكل 10,2: المسجد الذهبي في غور: عبيد علي خان



الشكل 11,2: حجاب في مسجد سيدي سيد، أحمد أباد (1515): بيرسي براون

2,854 متراً مربعاً، مدعمة بثلاث وستين قبة صغيرة (الشكل 12,2). وحافظت كشمير على أسلوبها المستقل الذي يستند أساساً إلى البناء بالأخشاب، ويتميّز بالسقوف الهرمية[2].

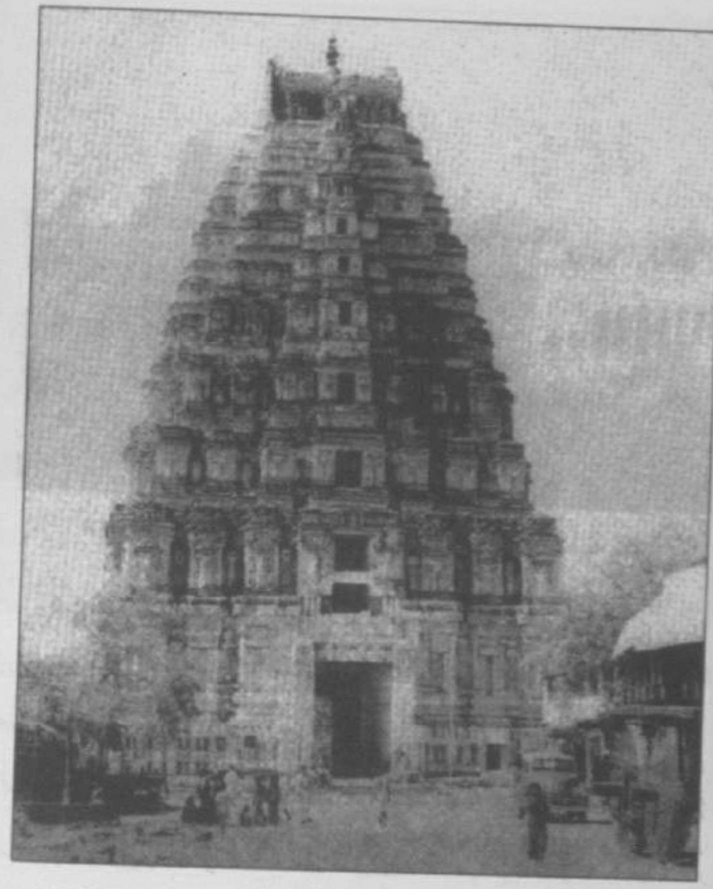
يمكن القول على العموم: إن العديد من المعابد الضخمة لم يتم تشييدها في المناطق الخاضعة لحكم السلطنة. توجهت الرعاية الملكية الآن نحو بناء المساجد، ولكن تجدر إلى أنه بين سنتي 1295 و1298، قام حاكم أراكان (شمال شرق ساحل مياثمار) بتنفيذ العديد من الإصلاحات والترميمات الواسعة لمعبد ماهابوذي في بود غايا (انظر أيضاً الحاشية رقم 6 في الفصل 4,2). وفي أواخر القرن الخامس عشر، قام حاكم غواليور مان سنغ (Man Singh) ببناء مجمع القصر والقلعة



الشكل 12,2: المسجد الجامع في غُلبارغا : بيرسي براون

الكبير مان مندير، باستخدام أسلوب البناء بالعوارض الأفقية، إضافة إلى الأحجار المنحوتة والمزخرفة بشكل بالغ الدقة.

تم تشييد حشد كبير من الأنصاب التذكارية في مدينة فيجاياناغارا، عاصمة إمبراطورية قوية استمرت من حوالي منتصف القرن الرابع عشر حتى سنة 1565. هنا كانت المعابد تُبنى وفقاً للأسلوب المعماري الدرافيدي الذي يتميز بالاستخدام الكثير للأحجار (الشكل 13,2). ولكن في المنطقة الدنيوية داخل مجمّع القصر وخارجه استخدمت تقنية الأقواس، على نحو مميز أيضاً (في القباب والعقود الحقيقية والزائفة)، كما هو الحال في صف الاصطبلات الضخمة للفيلة (الشكل 14,2) أو في لوتس محل (الشكل 15,2). ومن المشاريع الطموحة غير العادية إنشاء جسر ذي عوارض مثبتة على أعمدة من كتلة حجرية واحدة فوق نهر تُنغابهادرا، ولم يتبق إلا قسم من هذا الجسر اليوم[3].



الشكل 13,2: معبد فيروباكشا في فيجاياناغارا: أ. فيرغيز (A. Verghese)

فن النحت والرسم

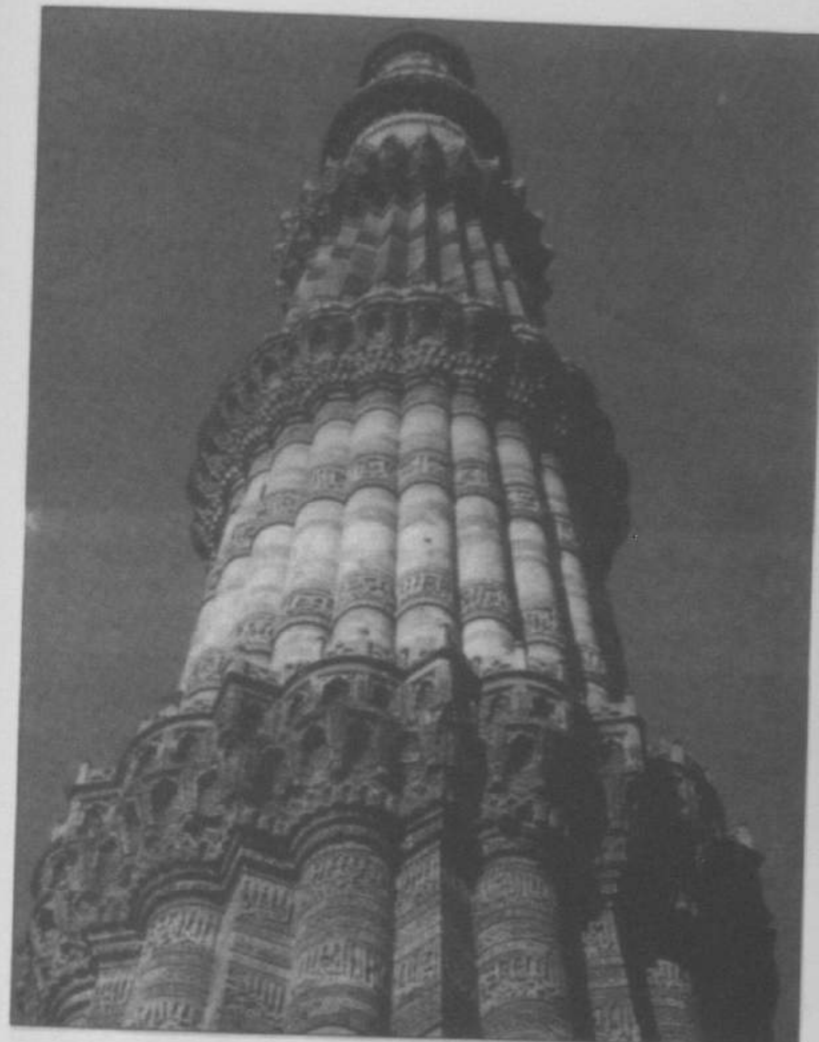
فقدت المنحوتات في المباني الإسلامية مكانتها الهامة التي اكتسبتها من قبل، في تزيين وتجميل الواجهات في العمارة الهندية القديمة. ويعود سبب ذلك إلى نفور المسلمين من أشكال الحيوانات والبشر الكاملة التي تعتبر أشكالاً إيحائية. واستخدم بدلاً من ذلك الخط العربي والرسوم الهندسية والنباتية المتكرّرة المنقوشة على الأحجار لتزيين المباني. غير أن هذه الأشغال على الحجارة أظهرت مهارة فائقة في الغالب، ولأنها جزء



الشكل 14,2: اصطبلات الفيلة في فيجاياناغارا: المسح الأثري



الشكل 15,2: لوتس محل، فيجاياناغارا.



الشكل 16,2: نقوش وخطوط على أخاديد مئذنة قطب: المسح الأثري

من التصميم المعماري، فقد تمكنت من أن تصبح فناً حقيقياً قائماً بذاته. ويمكن التعرف إلى جمال الزخرفة ودقة التصميم المنجز، من خلال النقوش والخطوط المنقوشة على أخاديد مئذنة قطب (الشكل 16,2).

استمر عمل النحاتين في المعابد متبعاً إلى حدّ كبير التقاليد التصويرية



الشكل 17,2: إفريز، سوماناثابورا: ديلوش (Deloche).
لاحظ وجود السرج والركاب وحدوة الحصان

التي كانت سائدة آنذاك. ولم تكن كل هذه الرسومات المنحوته ترقى إلى مستوى الفن الرفيع، ومع ذلك فإن منحوتات هويسالا استطاعت دون شك تمثيل الحركة بين كلٍ من الناس والبهائم (الشكل 17,2). وكانت هناك كذلك منحوتات معدنية يصوّر فيها «الإله شيفا» مثل تمثال ناتاراجا. واستُخدم الفنّ لغايات دنيوية أيضاً، حيث توجد أشكال فريدة منحوتة في النحاس لإمبراطور فيجاياناغارا ديفا كريشنا رايا (1509–29)، وزوجتيه، محفوظة في تيروباتي (الشكل 18,2).

كانت مواقف المسلمين تجاه الصور أقل حدة وتشدداً من مواقفهم من المنحوتات؛ بل إن تقاليد التصوير على الجدران، لا سيما في المباني الخاصة، كانت موجودة بالفعل لدى المسلمين خارج الهند. ولقيت الرسوم التوضيحية في الكتب تشجيعاً في ظل النفوذ الصيني المغولي من القرن الثالث عشر فصاعداً. وتطوّرت في مالوا مدرسة مميّزة كان



الشكل 18,1: كريشنا ديفا رايا الفيجاياناغاري وزوجتاه، القرن السادس عشر: أ. كوماراسوامي (A. Coomaraswamy)

يتم فيها إضافة رسومات توضيحية للمخطوطات والكتب ومن ذلك قاموس «مفتاح الفضلاء» (1468–69). تميزت هذه الرسوم الإيضاحية بدقة وإتقان مثيرين للإعجاب (الشكلان 1,2 و3,2).

استمرت إحدى المدارس في تعليم فن رسم المنمنمات من الفترة السابقة في غوجارات وراجاستان، حيث لا تزال بعض هذه الأعمال موجودة على شكل رسومات توضيحية في كتب الجاينية. وتتسم هذه الرسومات ببعض التقاليد، مثل رسم العينين معاً في الأشكال الجانبية بحيث تبرز إحداهما إلى الخارج. وفي مناسبات أخرى، كان لدى الرسام قدرة على إظهار ما يريد بوضوح، مثل معمل السكر المصوّر في رسم جايني يعود إلى سنة 1540.

الموسيقى والرقص

عند ذكر بلاط جلال الدين خلجي (1290–96)، يروي برّاني بفرح كيف غنّت بنت الفقائس ونصرت خاتون، وكيف استطاعت الراقصات مثل ابنة نصرت ومهر أفروز الاستحواذ على انتباه الجمهور بجمالهن وحركاتهن المتمايلة المثيرة ونظراتهن[4]. وليس من الواضح ما إذا كانت الفنانات قد اتبعن التقاليد الإيرانية أو الهندية في الرقص والغناء، مع أن البديل محتمل جداً لأن براني يتحدّث عن فتيات شابات تم تدريبهن بواسطة مدربي البلاط السلطاني، باستخدام اللغة الفارسية والموسيقى الهندية في بلاط السلطان في دلهي أواخر القرن الثالث عشر[5]. وزعم شاعر البلاط أمير خسرو في سنة 1318 أن «موسيقانا»، أي الموسيقى الهندية، تسمو فوق موسيقى البلدان كافة[6]. وبرعاية البلاط بدأ تدوين كثير من الأعمال الأدبية باللغة الفارسية، عن قواعد ومصطلحات الموسيقى الهندية؛ وأول هذه الأعمال التي بقيت محفوظة الكتاب المجهول المؤلف «غنية المنية» الذي صنّف في سنة 1374–75، ويضمّ اقتباسات من عدد من أدباء اللغة السنسكريتية[7].

الحواشي

1. Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, 2nd ed., Allahabad, 1963, p. 24.
2. يوجد مسح جيد للمباني الإسلامية قبل حكم المغول في دلهي وفي الأقاليم في Percy Brown, *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*, Bombay, 1951.

3. نشر ألبوم مثير للاهتمام يضم صوراً عن آثار فيجانياناغارا التقطت في سنة 1856 مقابل تلك التي التقطت في سنة 1983 في M.S. Nagaraja RAO, *Vijayanagara*, Mysore, 1988. للاطلاع على رواية قصيرة عن مباني المدينة الأثرية، انظر Amila Vergheese, *Hampi*, New Delhi, 2002

4. Barani, *Tarikh-i Firoz Shahi*, Bib. Ind., Calcutta, 1862, p. 199.

5. المصدر نفسه، ص 156–57.

6. Amir Khusrau, *Nuh Sipihr*, ed. Mohammad Wahid Mirza, London, 1950, pp. 170-71.

7. حرر هذا العمل المثير للاهتمام شهاب سرمدي Shahab Sarmadee (Bombay, 1978)، وترجمه أيضاً (New Delhi, 2003) .

الباب الثالث

الهند في عهد المغول، 1500 - 1750



1.3

إمبراطورية المغول

التاريخ السياسي، النصف الأول من القرن السادس عشر

قسّمت الهند إلى عدد من الممالك بحلول نهاية القرن الخامس عشر، حيث قامت إمبراطورية لودي باستيعاب وضم مملكة جوانبور. وفي ظل حكم السلطان اسكندر لودي (1489–1517) توسعت وامتدت من نهر الإندوس إلى بيهار. وقام السلطان نفسه بنقل العاصمة من دلهي إلى أغرا. وهناك أيضاً مملكة أخرى استطاعت أن تكتسب قوة كبيرة هي مملكة غوجارات (عاصمتها أحمد أباد)، حيث حكم السلطان الشهير محمود بيغارا (1450–1511). وضمّت لاحقاً مملكة مالوا المجاورة (1531–2). وفي أقصى الشمال، استطاعت كشمير المحافظة على استقلالها. وفي راجاستان، كانت ميوار أقوى الممالك، وخاصة تحت حكم رانا سنغرام سنغ (1508–28). وفي الشرق، تمتعت البنغال لفترة طويلة بالسلام في ظل حكم علاء الدين حسين شاه (1493–1519)، واتخذت من مدينة غور عاصمةً لها.

في الشمال، نجد أن مملكة بهماني القوية (عاصمتها بيدار)، التي كانت تغطي معظم أنحاء مهاراشترا وأندرا، إضافة إلى جزء من كارناتاكا، قد دخلت مرحلة الضعف والانهيار، وتم تقسيمها إلى ممالك

نظام شاه (أحمدناغار)، وعماد شاه (برار)، وعادل شاه (بيجابور) وبريد شاه (بيدار) وقطب شاه (في غولكوندا). وقد ضمّت إمبراطورية فيجاياناغارا كلاً من كارناتاكا وتاميل نادو وجزءاً من أندرا؛ وقد خلّف امبراطورها الشهير كريشنا ديفا رايا (1509—29) وراءه أنصاباً تذكارية رائعة، إضافة إلى خزانات ري ضخمة[1].

شهد النصف الأول من القرن السادس عشر صراعاً من أجل الهيمنة والسيطرة في شمال الهند، وتمثل ذلك بتأسيس امبراطورية المغول في مرحلتها الأولى (1526—1540)، تحت حكم بابر وهُمايون إلى أن طردها الصوريون (1540—56). وكان بابُر أحد أحفاد الفاتح تيمور المتحدّر من آسيا الوسطى؛ ويمكننا تتبع حياته من خلال مذكراته المدهشة التي كتبت بلغته الأم التشاغاتية التركية[2]. بعد أن طرده الأوزبك من موطنه فرغانة، وطّد نفسه في كابُل (1504). وبعد عدة سنوات حافلة بالأحداث غزا الهند وأطاح بالإمبراطورية اللودية في معركة بانيبات في 1526. وبعد ذلك هَزم بابُر تحالفاً مُعاديا بقيادة رانا سانغرام سنغ في خانوه في سنة 1527. وقد استخدم المدفعية والبنادق الحديثة والقديمة بشكل فاعل في هاتين المعركتين. ونجح ابنه هُمايون (1530—40) في مواجهة تحدي بهادور شاه في غوجارات وفتح مالوا وغوجارات في حملة عسكرية سريعة (1535)، غير أنه خسر أمام الحاكم الأفغاني شير شاه صوري الذي نفاه في سنة 1540 بعد تحقيق نصريْن حاسمين في الميدان.

نجح شير شاه (1540—45) في تأسيس إمبراطورية امتدت من سلسلة جبال سولت السولت إلى البنغال بما في ذلك مالوا، لكن باستثناء غوجارات. وأثبت أن لديه مقدرة وكفاءة إدارية فريدة. جعل الإدارة

مركزية، وأدخل نظام وسم الخيول لضمان المحافظة على جيش احتياطي كبير من الفرسان، وقاس مساحة الأرض لتقييم عائداتها بشكل دقيق، وفرض النظام والقانون بيدٍ من حديدٍ، وأولى اهتماماً خاصاً للأمن على الطرق، وأدخل إصلاحاً على العملة وأسّس نظام المعادن الثلاثة الذي تسكّ بموجبه النقود بالذهب والفضة والنحاس، كانت الروبية الفضية التي تساوي في الأساس 178 قمحة من الفضة الخالصة من ابتكاره. ولعل استخدامه اللغة المحلية (الهندية) في الإدارة يعطينا انطباعاً وفكرة عن إحساسه العملي. وعلى الرغم من أن الأشراف والجنود التابعين له ينحدرون في معظمهم من الأفغان المقيمين في الهند، فقد بذل جهوداً كبيرة لكسب الحلفاء في أوساط الفئات السكانية المختلفة سواء كانوا هنوداً أو مسلمين. وقد استمر خليفته إسلام شاه (1545—54) في اتباع النهج السابق نفسه، لكنه عجّل في انهيار الإمبراطورية الصورية، بصراعاته المستمرة مع الوجهاء الأفغان النافذين[3].

حالف الحظّ المغول: ففي سنة 1555 عاد همايون من منفاه في إيران وأفغانستان، وعلى الرغم من وفاته في السنة التالية، فإن آخر آمال الصوريين تحطّمت في معركة بانيبات الثانية (1556). ومنذ تلك المعركة، سلكت إمبراطورية المغول مسار التوسع السريع في شمال الهند، تحت حكم ابن همايون وخليفته أكبر العظيم (1556—1605).

لم ينتهِ الصراع للهيمنة على جنوب الهند نهاية حاسمة، ففي أثناء حكم إمبراطور فيجاياناغارا سيداسيفا رايا (1546—67) نجد أن كل سلطته وقوته انتقلت لوزيره راما راجا. وكان هذا الوزير قادراً على لستغلال الخلافات القائمة بين الدول التي خلفت الإمبراطورية البهمانية، لكي

يفرض عليها شروطاً مُهينة؛ ولكن السحر انقلب على الساحر، وتمكنت دول دكن من إلحاق هزيمة نكراء لقي فيها راما راجا حتفه، وذلك في معركة تاليكوتا (1565). وقد أدت الخلافات المستمرة بين المنتصرين إلى تمكين الإمبراطورية الفيجاياناغارية من البقاء والصمود، تحت حكم سلاسة أرافيدو مع نقل عاصمتها إلى بينوغُندا[4].

ظهرت قوة جديدة في هذه الفترة تقريباً، ألحقت دماراً بالموانئ الهندية والتجارة البحرية، أكثر مما ألحقت بالقوى السياسية الداخلية المتواجدة آنذاك. ففي سنة 1498 رسا الأميرال البرتغالي فاسكو دا غاما (Vasco da Gama) بثلاث سفن في كاليكوت، وتلا ذلك مباشرة تأسيس دولة الهند البرتغالية، ومقرّها غوا التي استولى عليها ألبوكويرك (Albuquerque) في سنة 1510[5]. وهناك توثيق للمقاومة الجريئة التي واجهها البرتغاليون على ساحل مالبار في كتاب زين الدين مخدوم «تحفة المجاهدين» المصنّف في سنة 1583[6].

حُكم أكبر

توضح نظرة واحدة في الترتيب الزمني للأحداث العسكرية في عهد أكبر أنه كان فاتحا عظيماً[7]. فقد أخضع راجاستان بعد سيطرته السريعة على شيتور (القلعة الرئيسة في ميوار) في سنة 1586. وتلا ذلك فتح غوجارات في سنة 1572–73، ثم البنغال (1576) وكابُل (1585) وكشمير (1586) والسند (1591) وأوريسا (1592) وقندهار (1595). ونجح في بسط حدود امبراطوريته على طول سلسلة جبال هندوكوش، ليشكل تهديداً للأوزبك والصفويين.

بذل أكبر في آخر عقود حكمه جهوداً عسكرية مكثفة للتوسّع في دكن. فضمّت في سنة 1596، وأحمد نغر في سنة 1600، وخانديش في سنة 1601. وواجه مشروعه التوسعي بعض الصعوبات عند وفاته عام 1605، وخاصة في منطقة أحمد نغر، حيث نجح الأثيوبي مالك عنبر القائد الجديد في تنظيم المقاومة لصالحة مملكة نظام شاه.

لم يكن أكبر فاتحاً فحسب؛ بل إنه أعطى إمبراطورية المغول شكلها وكيانها المركزي النظامي الواسع، التي ساهم بشكل كبير في نجاحها وطول فترة حكمها[8]. ففي سنة 1574، جمع الوجهاء والموظفين الإداريين والعسكريين في «جهاز» واحد عن طريق إعطاء كل موظف أو مسؤول رتبة عددية (منصب) تتراوح بين 10 لأقل (الرتبة الأدنى) و5000 وأعداد أعلى، للإشارة إلى مكانة حاملها وراتبه وحجم المهام العسكرية المكلف بها من قبل البلاط الإمبراطوري.

من الناحية النظرية، يستطيع كل موظف الارتقاء من أدنى الرتب إلى أعلاها، أو يكلف بأي مهمة أو منصب؛ أمّا من الناحية العملية، فكان أصحاب الرتب يشغلون كل المناصب الحكومية، باستثناء المناصب الدنيا أو الدينية المحضة، وكانت الترقيات أو تخفيض الرتب تتم برفع الرتب العددية أو إنقاصها. وبحلول نهاية فترة حكم أكبر، تم إضافة رتبة جديدة (سَوار) للإشارة بشكل منفصل إلى حجم قوة الفرسان الذي يتوجب على حامل الرتبة المحافظة عليها.

ساعد هذا التنظيم لمرافق وخدمات الدولة جهودَ أكبرَ الرامية إلى توسيع الأساس العرقي لطبقة الوجهاء. وتجدر الإشارة إلى أنه في بداية حكمه، كانت طبقة الوجهاء تتكون أساساً من العرق الطوراني

(آسيا الوسطى) والخراساني (فارسي). لكنه بدأ منذ سنة 1561 بقبول الأمراء الراجبوت؛ وسُمح لهم بالاحتفاظ بأراضي أسلافهم، عوضاً من الرواتب المستحقة لهم مقابل مناصبهم الابتدائية. وفي نفس الوقت، تمت ترقية أعضاء من طبقات المفكّرين والمحاسبين الهندوس، ومن الأمثلة الشهيرة على ذلك وزير ماليته تودار مال، وآل شيخ زادة (هنود مسلمون) الذين حصلوا على مناصب رفيعة أيضاً. وقد مكّن توسعُ الإمبراطورية المستمرّ أكبر من توسيع نطاق رتب الوجهاء بهذه الطريقة، دون التَّسبُّب بإحداث مرارة في أوساط الوجهاء القدماء. ولكن سعيه (بدءاً من سنة 1574–75) لجعل الوجهاء تحت سيطرته المباشرة، من خلال استرجاع الأراضي التي منحت لهم وإعطائهم رواتب نقدية، بالإضافة إلى فرض مسميات وتصنيفات وقواعد كثيرة وصارمة، لضمان المحافظة المتواصلة على فرق الجيش ومكوّناته، كل ذلك ساهم في حدوث تمرّد خطير قام به عدد من الوجهاء في سنة 1580. وقد صاحب قمع هذا التمرد تقديم بعض التنازلات، وبخاصةٍ إعادة نظام منح الأراضي، على الرغم من بقاء هذه خاضعة للتنقل المنتظم.

كان لمؤسسة السوباس، أو الأقاليم التي قسّمت إليها الإمبراطورية دور كبير في استكمال عملية تنظيم الإدارة المركزية والإقليمية. ومن أهم سمات هذه المؤسسة مضاعفة سلسلة مراكز إصدار الأوامر التي تصدر من الإمبراطور. كان هناك ثلاثة وزراء في مركز السلطة، الديوان الأعلى (وزير المالية ويشرف أيضاً على نظام منح الأراضي)، ومير بخشي (الوزير المختص بمنح الرتب والمناصب والتحقق من عمل كل الفرق والوحدات والمخابرات)، وصدر الصدور (المسؤول عن منح

العائدات). وكان لهؤلاء الوزراء نُظراء يتبعونهم في الأقاليم ويمثلون نفس المناصب (الديوان، وبخشي، وصدر)، كما أنهم مسؤولون مباشرة أمامهم، وليس أمام حاكم الصوبه أو الإقليم (ناظم أو سباه سالار) الذي يُعيّنه الإمبراطور ويكون مسؤولاً أمامه مباشرة. وكانت السركارات التي تنقسم إليها كل «صوبه» تتطابق مع ولايات القادة (فوج دار) وجباة الإيرادات الإمبرطورية. وقد جرت محاولة لإيجاد نظام موحد نوعاً ما للإدارة المحلية عن طريق تعيين ثلاثة موظفين بمناصب شبه وراثية، على مستوى كل منطقة صغيرة (بارغانا) وهم: القانونجو (أمين سجلات الإيرادات) والشودوري (المسؤول عن جباية الواردات) والقاضي. وكانت اللغة الفارسية لغة الإدارة الشاملة، باستثناء حسابات القرى التي كانت تستخدم فيها اللغات المحلية.

وتجدر الإشارة إلى أنه تم إعادة تنظيم إدارة الموارد المالية بأكملها، فقسّمت الإمبراطورية إلى نوعين من الأراضي: خالصة شريفة تُجمع فيها الضرائب لمصلحة الخزينة الإمبراطورية، والجاغير التي يجمع فيها الضرائب أصحاب المناصب والرتب عوضاً من الرواتب. وكانت أراضي الجاغير تحوّل بشكل منتظم، وربما تكون منطقةٌ ما في عداد الخالصة مرة، وتخصص للجاغير في مرة أخرى. وكان منح أراضي الجاغير يتم على أساس الأرقام الرسمية للدخل الصافي المتوقع، يسمى «نقدي» أو «جمع» (لاحقاً جمع دامي). وقد تركزت معظم الجهود الإحصائية في إدارة أكبر وصُمِّمت لحساب أرقام جمع واقعية، ما أدى في سنة 1579–80 إلى تثبيت ما سُمّي «جمع الدهساله»)، وهي موارد مقدرة بناء على معلومات تم تجميعها خلال عشر سنوات سابقة.

وكانت تُطبق نفس الضوابط والقواعد التي يتم على ضوئها تحصيل الضرائب في «الخالصة» و«الجاغير»، وبذلت إدارة أكبر جهوداً كبيرة من أجل توسيع رقعة الأراضي التي يشملها القياس والتقييم، وقامت بإعداد جداول زمنية لمعدلات الموارد النقدية لكل بيغا bigha (0,24 هكتار) بشكل منفصل لكل محصول ولمناطق مختلفة.

وعلى الرغم من أن أكبر لم يكن متعلماً بشكل رسمي، فإنه اهتمّ بالفلسفة والعمارة والرسم والموسيقى، كاهتمامه بشؤون الحرب والإدارة. وكان لاهتماماته الدينية دور في التوصل إلى مفهوم «صلح الكل»، أي السلام المطلق، ويقوم هذا المفهوم على أساس تحديد الخالق والخليقة، والاعتراف بأن كل الخلافات الدينية وهمية. وبناء على هذه المقدّمة المنطقية، فإنه يتوجب على الملك أو الإمبراطور أن يتصرف بتسامح ورحمة مع كل الناس من عقائد مختلفة. وفّر ذلك تبريراً منطقياً لانتهاج بعض السياسات التي اتبعها أكبر بناء على أسس تجريبية، ومن ذلك سياسة التسامح الديني وتكوين طبقة من الوجهاء من ذوي الأعراق والأديان المختلفة. فألغيت الجزية التي كانت تفرض على غير المسلمين في سنة 1564، وتم إلغاء الجزية مرة ثانية في سنة 1580 بعد إعادة فرضها على غير المسلمين في سنة 1575. وأدخلت ممارسات جديدة في هذه الفترة مثل «جهاروكا دارشان» (القاء نظرة من قِبل العامة على الإمبراطور في الصباح الباكر) بغية كسب الولاء للإمبراطور، باعتبار ذلك عقيدة عامة. ولم يمنع هذا التسامح الإمبراطور أكبر من التعبير بقوة وشجاعة عن أفكاره الخاصة، ورأيه في بعض المعتقدات والطقوس التي كان يعتبرها خاطئة أو غير عادلة. كره عبادة الصور ومنع تجارة الرقيق،

وحَرْق الأرامل بالقوة (ساتي) وزواج الأطفال[9].

وتحت رعاية السلطان أكبر، تم بناء حصن أغرا ومدينة القصر في فتح بور سكري، حيث أبرزت السمات المعمارية الرئيسة عند المغول. وأنشأ أيضاً مدرسة للرسم، تمّ فيها تغيير وتعديل السمات والقواعد الفنية المأخوذة من المدرسة الفارسية إلى حدّ كبير، لإصرار أكبر على المدرسة الواقعية، ومراعاة تقاليد المدارس الهندية والطرق والأساليب المتبعة في رسومات عصر النهضة. وكان الشاعر الفارسي الكبير عرفي، والموسيقي الهندي الشهير تانسن ضيفي الشرف في بلاط الإمبراطور أكبر. وألف وزيره أبو الفضل كتابين: «أكبرنامه» و«آئين أكبر»، ويكتسب هذان الكتابان أهمية، لاحتوائهما على روايات تفصيلية جغرافية وتأريخية ومعلومات إحصائية[10]. كما شجع أكبر العقلانية، من خلال مراجعة المناهج التعليمية، ومراعاة التطورات التكنولوجية آنذاك.

إمبراطورية المغول في أعقاب أكبر

تولى مقاليد الحكم بعد الإمبراطور أكبر ثلاثة من الحكام المقتدرين نوعاً ما وهم جهانغير (1605—27)، وشاهجهان (1628—58)، وأورانغزب (1659—1707)، وتختلف شخصيات هؤلاء الحكام بشكل كبير[11]. ويمكننا ملاحظة استمرار التوسع في رقعة الإمبراطورية في ظل حكمهم، ولكن بوتيرةٍ أقل مما كان عليه الوضع في عهد أكبر.

وجد جهانغير صعوبة في المحافظة على حدود الإمبراطورية في دكن التي ورثها من أكبر، لأنه واجه خصماً قوياً وهو مالك عنبر (ت 1626) في أحمد نغر. ولكن في سنة 1636 انهارت مملكة أحمد نغر، وفي حربين

منفصلتين في سنة 1656—57، تم الاستيلاء على مناطق واسعة تابعةً لكلٍ من جولكوندا وبيجابور. وكانت هاتان المملكتان قد دمرتا امبراطورية فيجاياناغارا، وقسمتا جزءاً كبيراً من أراضيها فيما بينهما، غير أن مملكة بيجابور حازت على نصيب الأسد من تلك الأراضي. ولم يمض سوى وقت قصير حتى أصبحتا فريسة لطموحات المغول. فضمّت بيجابور إلى الأراضي المغولية في سنة 1686، ولحقتها جولكوندا بعد عام واحد. وفي الشرق، كانت الأراضي التي تسمى في وقتنا الحاضر بنغلادش واقعةً بأكملها تحت سيطرة الإمبراطور جهانغير. وتم خلال السنوات الأولى من فترة حكم اورانغزب الاستيلاء على مساحات شاسعة من آسام التابعة لمملكة آهوم (1662—1663)، كما تم انتزاع منطقة شيتاغونغ من آراكان (1666).

لم يفشل المغول إلا في أفغانستان، حيث لم يستطيعوا تحسين موقفهم هناك، فقد سقطت قندهار في أيدى الإيرانيين في سنة 1622، واستعيدت في سنة 1638، ثم سقطت ثانيةً في سنة 1649. وقد أثبتت ثلاث حملات عسكرية مكلفة (1649، و1652، و1653) فشلها في طرد الإيرانيين من تلك الأراضي. كما فشلت حملة عسكرية طموحة في الشمال، انطلقت من الأوزبك للسيطرة على شمال أفغانستان (1646—7)، وتمكّن المغول بصعوبة من الاحتفاظ بأرض صغيرة في شمال جبال هندوكوش.

لم يواصل أباطرة المغول سياسة التوسع فحسب خلال القرن السابع عشر؛ بل تمكنوا من المحافظة على مبادئ الإدارة التي ورثوها عن سلفهم الإمبراطور أكبر، كما واصلوا العمل بنظام السيطرة المركزية ونظام منح المناصب والأراضي، ولم يتأزم الوضع إلا بحلول نهاية

فترة حكم الإمبراطور أورانغزب، وكان السبب وراء تطور الأزمة هو الزيادة المفرطة في منح المناصب، لدرجة تفوق قدرة إيرادات ضريبة الأراضي على مواجهة المطالبات المالية التي ينبغي دفعها. وتم كذلك المحافظة على وجود التنوع (العرقي) في طبقة الوجهاء، على الرغم من أن العنصر الايراني اكتسب نفوذاً ملحوظاً، وخاصةً في ظل حكم جهانغير، إذ كانت زوجته الملكة نور جهان، التي تمتعت بنفوذ سياسي كبير، فارسية. وبالرغم من الخسارة التي مُني بها الراجبوت، فإنهم حافظوا على مكانتهم الهامة، وتجدر الإشارة إلى أن أورانغزب أدخل تعديلات جوهرية على السياسة الدينية، وشكّلت إعادة فرض الجزية على غير المسلمين في سنة 1679 ذروة التمييز الديني الذي شرع به. غير أن أورانغزب استمر في تعيين الراجبوت لشغل مناصب عالية، واستأثر الماراثا بحصة كبيرة من طبقة الوجهاء[12].

على الصعيد الثقافي، يذكر جهانغير في مذكراته أنه رصد الطبيعة، ورعى فن الرسم. واشتهر شاه جهان بتشييد المباني الضخمة وخاصة تاج محل ومدينة شاه جهان أباد (دلهي). وشهدت ثقافة البلاط تدهوراً كبيراً في عهد اورانغزب، والسبب في ذلك يرجع بشكل جزئي إلى خلفيته العسكرية وأفكاره المحافظة.

الماراثا والأيام الأخيرة من عهد إمبراطورية المغول

شكل بروز حاكم الماراثا شيفاجي في النصف الأخير من القرن السابع عشر وضعاً ينذر بشؤم من الناحية السياسية؛ فقد بدأ شيفاجي بتكوين قوة مستقلة في غرب مهاراشترا على الحدود بين أراضي المغول

وبيجابور. وتبع قيامه بنهب مدينة سورات في سنة 1664، تسوية قسرية مع المغول ولكنها باءت بالفشل. وفي سنة 1674، توّج شيفاجي نفسه حاكماً لرايغره، وعند وفاته عام 1680، كان قد ثبّت أركان مملكته التي امتدت على حزام ساحلي طويل من جهة الغرب، بما في ذلك منطقة كونكان وغاتس وكانارا وجزء منفصل من تاميل نادو. ويعود الفضل في معظم نجاحه إلى استخدام الجنود الفلاحين (برغيس). أسّس شيفاجي كذلك نظام «الشوث»، وهو عبارة عن انتزاع ربع عائدات أية منطقة من السلطات القائمة فيها، مقابل توفير الأمن لها من أي هجوم. كما أنه حاول في نطاق مملكته الخاصة بناء إدارة منتظمة على غرار سلطنات دكن، ولكن الضرائب فيها لم تكن خفيفة في الجميع[13].

أدت وفاة شيفاجي إلى انحسار موقت للنظام السياسي الذي كان قد أرسى دعائمه، عندما أسر أورانغزب ابنه شمبهوجي وأعدمه (1689)، وأصبح ابنه الثاني راجا رام (ت 1700) لاجئاً عندما اجتاح المغولُ ممتلكات الماراثا في تاميل نادو في تسعينيات القرن السادس عشر. ومع ذلك أعيد إحياء قوة الماراثا، في ظل فترة سلطة وصاية تارابای أرملة راجا رام، وتمت السيطرة على أراض واسعة من قِبل مجموعات مختلفة من قادة الماراثا الذين وسّعوا مواردهم المالية، من خلال التطبيق الصارم لنظام الشوث، حيث يقومون بإخضاع المناطق التي تمتنع عن الدفع وينهبونها. وعندما توفي أورانغزب (1707)، بعد بقائه المستمر في دكن منذ عام 1681، اندثر كثير من أعماله، بسبب اقتحام جيش الماراثا وتطويق قواته مراراً وتكراراً.

بدأ تدهور امبراطورية المغول منذ وفاة أورانغزب (1707)، مع أن

أعراض هذا التدهور لوحظت في وقت مبكر، وخاصة في مجال الزراعة وتزايد الصعوبات في تخصيص أراضي الجاغير، في مناطق شمال الهند البعيدة عن الحملات العسكرية للماراثا. وقدّم المغول تنازلات معينة من أجل تخفيف حدة الغضب وعدم الرضى. وبناء على ذلك تم إلغاء الجزية في سنة 1713، وقام باهادور شاه (1707–1712) بإطلاق سراح ساهو (توفي عام 1748) حفيد الإمبراطور شيفاجي، من أجل كسب ود الماراثا وتخفيف حدة غضبهم، وبدأ بمنح أمراء الراجبوت مراتب عالية ومناصب حكومية. ولكن الخلافات الداخلية في البلاط الإمبراطوري تصاعدت واشتدت، عن طريق الصراع الشديد في الجيش بين المتنافسين من أصحاب المطالب عند كل انتقال للسلطة. وشهدت فترة حكم محمد شاه (1719–48) تخفيفاً تدريجياً للسلطة المركزية عندما تجاهل الحكام، أو تحدّوا التنقلات وأصبحوا مستقلين بشكل متزايد، وكان هذا هو حال ممثل السلطان في دكن، وناظمي البنغال وأوده[14].

أضعفت هذه التطورات القوة العسكرية للمغول؛ ولعل تلاشي وزوال المكانة المرموقة للرماة الخيالة في الجيش، مقابل القوة الصاعدة للجيش المسلح بالبنادق، قد جعل نظام الرتب إطاراً قديماً للتنظيم العسكري. وبعد صراع طويل، استطاع الماراثا تأسيس سلطتهم وفرض نفوذهم في غوجارات ومالوا (1737)، على الرغم من إقرارهم بالسيادة الاسمية للإمبراطور. وسرعان ما تحطّمت الإمبراطورية، نتيجة الغزو الفارسي بقيادة نادر شاه (1739)، ونُهبت دلهي وجُرّدت من كل ثراواتها، وضاعت ممتلكات المغول ما وراء نهر الإندوس وكذلك

السند. وأدت هذه الضربة إلى تسريع تفكك الإمبراطورية. فكانت هناك ثورات للسيخ في البنجاب، ووطّد قادة الروهيلا العسكريون أنفسهم في شرق دلهي، وكذلك فعل الجاتيون في الجنوب بقيادة حاكمهم سورجمال، وأخيراً فقد المغول السيطرة عملياً على بقية الأقاليم البعيدة.

شهد النصف الأول من القرن الثامن عشر بروزاً متسارعاً لقوة الماراثا، ولم يحدث ذلك في ظل السلطة المباشرة للحكام من سلالة الإمبراطور شيفاجي، ولكن في ظل الوزراء الرئيسين، البشوا، الذين أصبح منصبهم وراثياً. وقد فرض سلسلة من الوزراء المقتدرين، مثل بالاجي فشواناث (1714–61)، وبالاجي باجي راو (1720–72)، ومادهف راو (1761–72) سلطانَهم على قادة الجيش، ومنحوا الأراضي التي سيطروا عليها لمن يريدون، كما أنهم استمروا في توسيع دائرة الأراضي التي يتم فرض وانتزاع جزء من عائداتها، من خلال نظام الشوث وسردشموخي (نوعان من المطالبات بانتزاع جزء من عائدات الأراضي تصل إلى ثلث إجمالي العائدات). وفي هذا النهج، جمع الوزراء بين الولاء المعلن لسيدين، التشهاتراباتي والبادشاه (إمبراطور المغول)، والاستقلال الفعلي عن كليهما. وهنالك ما هو أكثر من ذلك، ففي ظل ما كان يُعرف بمشايخ القبائل والعشائر المحليين (زميندارية) حيث كان قادة الماراثا منشغلين في هذا الأمر، نجد أن كل منصب أو سلطة كان ينظر إليه على أنه أمر وراثي، أو شأن عائلي يتوارثه أفراد العائلة. ولم يؤدّ هذا النهج إلى إضعاف السلطة المركزية على المدى البعيد فحسب، وإنما أثّر أيضاً في جودة وبراعة الجيش الذي ظهرت معالم ضعفه عند تكبده الهزيمة النكراء التي تجرعها الماراثا أمام الحاكم الأفغاني

أحمد شاه عبدلي في بانيبات (1761(. وظل إمبراطور المغول تحت سيطرتهم من سنة 1771 إلى سنة 1803، السنة التي فقد فيها الماراثا دلهي لمصلحة البريطانيين. وعلى الرغم من افتقار الماراثا للتنظيم، فإن إدارتهم أظهرت قدرة على التوفيق بين العناصر والمكوّنات المحلية المختلفة، مع بقاء الفارسية كلغة رئيسة للإدارة في معظم المناطق، وانتهاج سياسات دينية منفتحة ومتسامحة إلى حدّ كبير[15].

إمبراطورية المغول: طبيعتها وتدهورها

تناولنا، فيما سبق، التأريخ السياسي لفترة امتدت قرنين ونصف، ولعل من المناسب الآن الاهتمام بالإطار السياسي لإمبراطورية المغول والضغوط الداخلية التي تعرضت لها.

هناك جدل دائر منذ زمن بعيد، وبالضبط منذ أيام الرحالة الفرنسي فرانسوا بيرنييه (Francois Bernier) (سافر في السنوات 1656–68)، وفحواه: هل كانت إمبراطورية المغول دولة بالمعنى نفسه للدول الأوروبية المعاصرة؟ يعتقد بيرنييه أنه في حين أن الدول الأوروبية كانت تعتبر أن وظيفتها الرئيسة هي حماية الملكية الخاصة في الهند وفي آسيا بشكل عام، وأن الملك (الإمبراطور) هو المالك، فقد ظهر أن تدمير كل الملكيات الخاصة كان يُمثّل الوظيفة الرئيسة للدولة. ونظراً لانتهاج الدولة مثل هذه السياسية، فإن بيرنييه يرى أن الدولة هي المسؤولة عن حالة التدهور والضعف التي عانى منها الاقتصاد والمجتمعات الآسيوية، وبالذات الاضطهاد الشديد الذي مارسه أصحاب الجاغير، والمزارعون المسؤولون عن العائدات (الموارد)، والذين كانوا على وعي

بأن مسؤوليتهم عن جبي العائدات في أي منطقة كانت عبارة عن وظيفة مؤقتة، منحت لهم من قِبل الملك الذي له الحق في حرمانهم منها في أي وقت يريد[16]. وعلى الرغم من أنّ امبراطور المغول لم يدع فعلياً بأنه مالك الأراضي كلها، فإن حجم ضرائب الأراضي كان يمتص إلى حد كبير الجزء الأكبر من الفائض الزراعي. وكانت النتيجة العملية لذلك هي أنه من أجل القيام بتحصيل الضرائب فقط، فإنه كان على الدولة أن تزوّد نفسها بمعلومات تفصيلية، عن أوضاع الزراعة وتحاول النهوض بها، وهو أمر لم يوجد حتى في الدول الأوروبية المعاصرة، حيث يقوم بهذه المهام بدرجة أساسية كبار ملاك العقارات. إلى هذا الحد، يمكن تبرير ما ذهب إليه ماركس (Marx) الذي رأى بأن إمبراطورية المغول تمثل نظام «الاستبداد الآسيوي» القائم على تأجير الضرائب، وهو ما يختلف عن دولة حرية العمل (*laissez- fair*)، وهي حالة تتمثل بدرجة أساسية بوجوب الاهتمام بحماية الزراعة، عن طريق الري ووسائل أخرى[17]. لكن دولة المغول لم تتدخل خارج نطاق النظام المالي إلا بشكل محدود؛ حيث تدخلت فيما يتعلق بنظام حقوق التملك الناشئ عن مطالبات ثانوية، بحصة من الفائض الزراعي والمساكن الحضَرية وحصة من رأسمال التجار. وظلت إجراءاتها التشريعية في نطاق محدود ومتواضع مقارنة بما كان عليه في الملكية التيودورية وبرلمانها، لأن الإمبراطور لم يعلن عن قيامه بتغيير القوانين الدينية والعرفية (حتى في الوثيقة المشهورة «محضر» في سنة 1579 التي أُعلِنَ فيها أن من حق أكبر، باعتباره الملك، تفسير الشريعة الإسلامية وليس تغييرها). ولم تتدخل الدولة المغولية وتتخذ موقفاً صارماً، إلاّ عند وجود تعارض وتصادم بين القوانين

والتشريعات الدينية (لذلك، تم منع ذبح الأبقار وفقاً للعرف الهندوسي في مناطق معينة خلال حكم أكبر و جهانغير، كما قام الإمبراطور أورانغزب بفرض الجزية على الهندوس وفقاً للشريعة الإسلامية، غير أنه تورط لفترة محدودة في تدمير بعض المعابد الهندوسية). ويُعدُّ منع إحراق الأرامل (ساتي) أمراً استثنائياً جديراً بالاهتمام، غير أن الدافع الإنساني ببساطة هو السبب الرئيس وراء منعه، ولم يكن بسبب وجود أي تشريع ديني يقضي بذلك.

وهناك تساؤل يُطرح مؤخراً بشأن طبيعة الإمبراطورية التي أسسها المغول، فقد اقتُرح بأنه كان هناك تناقض كبير بين المطالب الاسمية بالسلطة، والممارسة الفعلية لها، ويظهر معظم ذلك التناقض من خلال المجاملات وعقد المصالحات والتسويات[18]. ولا يمكن تجنّب مثل هذه الأمور في أي نظام سياسي، كما يبدو أن المغول نجحوا في تنظيم وتوسيع نطاق نفوذهم (مثل منح العطايا والمناصب والرتب للقادة في الأراضي التي استولوا عليها)، وكان يتم ذلك في الأماكن التي تخضع بشكل كامل لسلطة الإمبراطورية. ولا يستطيع المرء رؤية فرق كبير بين المناطق «الرئيسة» القريبة من مدن العواصم (مثل أغرا ودلهي ولاهور) وبين الأقاليم البعيدة. وكانت أخبار البلاط الإمبراطوري توضح للناس اهتمام الإمبراطور بالمناطق البعيدة تماماً، مثل اهتمامه بالمناطق المجاورة. وتشير بعض الوثائق إلى حدوث انتقالات منتظمة لأراضي الجاغير في السند وبيرار، كما هو الحال في إقليم أغرا. وليس هناك ما يبين وجود فرق في مسالة الضرائب بين مقر الدولة الرئيس والمناطق البعيدة. ويتعلق الحديث هنا طبعاً بالإمبراطورية المغولية قبل انهيارها في

النصف الأول من القرن الثامن عشر.

يعزى انهيار إمبراطورية المغول إلى عوامل عدة، وثمة مقولة بأن ذلك لم يكن ظاهرة فريدة، وأن الإمبراطورية العثمانية والدولة الصفوية وخانية الأوزبك واجهت انحداراً مماثلاً في نفس الفترة الزمنية، كما لاقت إمبراطورية الكنغ في الصين نفس المصير، وذلك بعد مرور قرن واحد. ولو كان ما قاله بارثولد (Barthold) صحيحاً في أن سبب نهوض هذه الإمبراطوريات يُعزى إلى البارود، فيمكننا القول: إن التطوّرات المتعاقبة، وانتشار الأسلحة النارية، وتقادم سلاح الفرسان يمكن أن تكون كلها مسؤولة عما تكبدته جيوش الإمبراطوريات من خسائر فادحة، تمثّلت في فقدان مكانتها وعظمتها في جميع أرجاء آسيا. ويمكن أن تكون القوة الاقتصادية المتنامية في أوروبا قد غيرت مسار وطرق التجارة، وقوّضت الاستقرار الاقتصادي لتلك الإمبراطوريات بطرق لا تزال بحاجة إلى الدراسة. ولكن كانت هناك تناقضات أيضاً داخل الكيان السياسي أدّت بدورها إلى تمزيق إمبراطورية المغول عندما لم يعد ثمة إمكانية لاحتوائها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أول صراع رئيس على المصالح حدث بين كلٍ من الطبقة المغولية الحاكمة، وزعماء القبائل (زميندارية). يمثل الطرف الأول جزءاً من الآلية الاستبدادية للإمبراطورية، وأحد المطالبين الرئيسين بضريبة الإيجار، والطرف الأخير (زميندارية) الطبقة وراثية تمتلك حصصاً عرفية في الإنتاج، وتطالب أيضاً بنصيب لها من ضريبة الأرض، مقابل مساعدتها في تحصيل الضرائب. وكان الطرف الأول (المغول) من المسلمين في الغالب في حين كان الطرف الثاني بمعظمه

من الهندوس. وكلا الطرفين يمتلكان القوة المسلّحة لتعزيز مطالبهما. اتجهت السياسة الإمبراطورية للمغول إلى حد كبير نحو المحافظة على طبقة الزميندارية، بمثابة حليف صغير، بناء على الاستغلال المشترك للفلاحين، حيث يُستخدَمُ الزميندارية كأداة فاعلة لتحصيل الضرائب. وكانت التنازلات التي تُقدَّمُ لهم تُستبدل وتُغير أو يتم التعايش معها، من خلال فرض واستخدام القوة لضمان طاعتهم وولائهم. ويبدو واضحاً أن سياسة المغول المتعلقة بالأمور الدينية كانت توظف بشكل جزئي كوسيلة لتحقيق هذه الغاية، ونظراً لأن الزميندارية أهم طبقة هندوسية، فقد كان يتم التعامل معهم تارة بالتسويات والتوفيق، وتارة أخرى بالقمع. ولم تكن طبيعة العلاقة بين هاتين الطبقتية القويتين مستقرة، فقد سعى الزميندارية، بالنظر إلى قوتهم المسلحة، لاغتنام كل الفرص التي يمكن أن توسّع عائداتهم ومواردهم[19].

لذا كان أي ضعف في قوة المغول يؤدي إلى تحول وتغيُّر في ولاءات الزميندارية. وإذا نشأت أزمة زراعية، وأصبح تحصيل ضريبة الأرض من الفلاحين المعوزين أمراً عسيراً، نجد أن الزميندارية كانوا في مثل هذه الظروف يميلون إلى رفض أي محاولة من الدولة لجباية ضريبة الأرض؛ لأن ذلك يأتي على حساب حصتهم من الضرائب. وفي هذه الظروف، أصبحت ثورات الزميندارية أكثر تواتراً من ذي قبل.

لعل الظروف المحيطة بمثل هذه الأزمة الزراعية، تطوّرت في السنوات الأولى من حكم الإمبراطور أورانغزب في ستينيات القرن السادس عشر[20]. ورأى بيرنييه بأنه كان هناك ضغط متزايد بلا هوادة على الفلاحين، وأرجع ذلك إلى التنقلات في نظام الجاغير، ولم يكن

برنييه وحيداً في هذه الملاحظة والتشخيص. بل إن أحد فرمانات أورانغزب إلى راسيكداس (Rasikdas) (1666) ترسم ملامح التدهور الزراعي، ووضع الضرائب المجحفة المفروضة. وانعكست مثل تلك الظروف من خلال انتقال مجموعات من الفلاحين من الأراضي، وهي مشكلةٌ دفعت أورانغزب إلى إصدار فرمان إلى محمد هاشم (1668–9) يطلب منه السعي للوصول إلى حل واتفاق بهذا الشأن، كما أدت مثل تلك الظروف إلى ثورات الفلاحين التي أصبحت كثيرة وواسعة الانتشار.

على المرء التحقق من صحة الدلائل عن قرب ليستطيع إصدار الأحكام حول مدى علاقة تلك الثورات التي هزت إمبراطورية المغول في أيامها الأخيرة بمصدري الصراع اللذين أجملناهما. تشترك ثورة الماراثا مع تمرد الزميندارية في أن قادتها جاؤوا من طبقة شيوخ وأعيان القبائل والزعماء الوراثيين؛ وثمة أصول للشوث والسردشموخي في الزميندارية. ويَرجعُ فشل إمبراطورية الماراثا في تأسيس نظام مركزي إلى هذا السبب. وفيما يخص تجنيد الجنود الفلاحين (برغيس)، نجد أن المعاناة والضائقة التي حلّت بالزراعة قد ساعدت قادة الماراثا، كما أشارت إلى ذلك شهادة أحد المعاصرين، واسمه بهمسِن، حيث لاحظ أن «الفلاحين الذين جهزوا أنفسهم بالخيول والسلاح انضموا إلى ثوار الماراثا». وبرزت حالة المعاناة تلك من خلال المطالبات المالية المعاكسة لأصحاب الجاغير المغول وقادة الماراثا. وفي شمال الهند يمكننا التعرف بسهولة أكبر إلى ثورة البونديلا في وسط الهند، باعتبارها ثورة للزميندارية. وفي ثورة الجاتيين بالقرب من أغرا، يتبين أن انتفاضات

الفلاحين قد اندمجت، وتحولت إلى ثورة طبقية بقيادة الزميندارية. وتروي الأخبار بأن سوراجمال وهو أحد اشهر رموز هذه الثورة «ارتدى ثياب الزميندارية».

في الثورات الفلاحية الأخرى، قُدّم العامل الديني، بدلاً من الطبقة أو قيادة الزميندارية، الرابط الموحد الضروري لتحقيق بعض النجاحات المحدودة، وبناء على ذلك، فإن جماعة الفلاحين والتجار الصغار الذين حركوا تمرداً خطيراً في منطقة هاريانا (1672) كانت تنتمي لطائفة موحدة بسبب ولائها لكبير. وكانت جماعة المعلم غوبند سنغ (Gobind Singh) (1676–1708) في غالبيتها مكوّنة من الفلاحين الجاتيين، حيث تمكّن قائدهم باندا من إدارة المعركة في الميدان، وتوجيه «جيش لا يحصى، مثل النمل والجراد، من المحاربين المنتمين إلى الطبقات الهندوسية الدنيا والمستعدين للموت». هنا أيضاً نجد أن عقيدة التوحيد ووجود إيمان عميق، وشعور بالطاعة والولاء للغورو قد ساعدا في توحيد صفوف الثوار رغم ضعفهم. وحدث بعد ذلك أن تعرضت جماعات الفلاحين والتجار الصغار إلى القمع، إلى أن خرجت بشكل نهائي من دائرة التأريخ. وانتصر السيخ في نهاية المطاف، غير أن انتصارهم أثبت بشكل جزئي بأنه مناقض لماضيهم كفلاحين، وقد سعى قادتهم، الذين ينتمون في الأغلب إلى الطبقات الدنيا، إلى أن يصبحوا من الزميندارية، وأخذ رانجيت سنغ الحاكم الأكبر للبنجاب لقب مهاراجا، وهو ذروة الطموح لأي أمير من الراجبوت.

يبدو أن القرن الثامن عشر، في فترة ما قبل الحملات الاستعمارية، قد أوجد ظروفاً ملائمة ليكون بحق «قرن الزميندارية»، وتزامن

ذلك مع انهيار إمبراطورية المغول وظهور القوى المحلية، سواء أكانت معتمدة على الزميندارية بشكل متزايد مثل الناظمين، أم أنها سُلِّمت إلى الزميندارية مثل قادة اتحاد الماراثا، والقادة العسكريين للجاتيين والسيخ. و حتى عندما سيطروا على الحكم والنظام المالي بأكمله، نجد أن الحكام الجدد لم يستطيعوا تقبل السلطة المركزية، أو التخلي عن أفكار توارث أي حق من الحقوق. وقد كان لحالة الاضطراب المحتومة، ومحدودية النظم السياسية القائمة على ذلك النهج دور كبير في تسهيل مهمة الحملات الاستعمارية البريطانية إلى حدّ كبير. وبدأت تلك العملية مع وصول بلاسي (Plassey) (1757)، واكتملت تقريباً في الخمسين سنة التالية.

الحواشي

1. انظر Mohammad Habib and K.A. Nizami (eds.), *A Comprehensive History of India*, Vol.V *(The Delhi Sultanat)*, New Delhi, 1970.
2. ثمة ترجمتان لمذكرات بابر إلى الإنجليزية: واحدة ترجمتها بفردج (Annette Susannah Beveridge, 2 vols., London, 1921) والأخرى ثاكستون (Wheeler M. Thakston, New York, 1996).
3. السير الذاتية الحديثة القياسية للحكام الثلاثة الرئيسين لشمال الهند في النصف الأول من القرن السادس عشر هي L.F. Rushbrook Williams, *An Empire Builder of the Sixteenth Century* (Babur), London, 1981; Ishwari Prasad, *Life and Times of Humayun*, Bombay, 1956; and K. Qanungo, *Dara Shukoh*, 2nd ed., Calcutta, 1952.

4. انظر H. Heras, *South India under the Vijaynagar Empire: the Aravidu Dynasty*, Delhi, 1980.
5. للاطلاع على رواية قديمة انظر R.S. Whiteway, *The Rise of Portuguese Power in India*, London, 1895. وثمة مسح حديث أجراه CR. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, New York, 1969.
6. ترجمة S. Muhammad Husayn Nainar, reprint ed., Calicut, 2006.
7. السيرة الذاتية الحديثة الأكثر تفصيلاً لأكبر هي A.L. Srivastava, *Akbar the Great*, 3 vols., Agra, 1962. انظر أيضاً Shireen Moosvi, *Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences*, New Delhi, 1994.
8. عن النواحي المختلفة للتدابير الإدارية التي اتخذها أكبر، انظر Ibn Hasan, *The Central Structure of the Mughal Empire and its Practical Working, up to the Year 1657*, London, 1936; P. SARAN, *Provincial Government of the Mughals(1526-1658)*, Allahabad, 1941; Abdul Aziz, *The Mansabdari System and the Mughal Army*, Lahore,1945; Shireen Moosvi, 'The Evolution of the Mansab System under Akbar', *JRAS*, 1981, pp. 173-85; Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai, 1556-1707*, 2nd revised ed., New Delhi, 1999, pp. 230-363.
9. انظر S. Moosvi, 'The Road to Sulh-I Kul' in Irfan Habib (ed.), *Religion in Indian History*, New Delhi, 2007, pp. 167-76; M. Athar Ali, *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, New Delhi, 2006, pp. 158-72; and Iqtidar A. Khan, 'Akbar's Personality Traits and World Outlook' in Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, New Delhi, 1997, pp. 79-96.
10. يمكن قراءة أكبرنامة بترجمة H. Beveridge, 3 vols., Calcutta,

1897-21، وآئين أكبر ترجمة H. Blochmann (rev. D.C. Phillott), H.S. Jarrett (rev. J. Sarkar), Vol. I, Calcutta, 1972 and 1939، و Vols II and III, Calcutta, 1949, 1948. وغالباً ما جاءت ترجمة العبارات التقنية غير مرضية في هذه الترجمات.

11. السير الذاتية القياسية للأباطرة الثلاثة هي: Beni Prasad, *History of Jahangir*, 5th ed., Allahabad, 1962; Banarsi Prasad Saksena, *History of Shahjahan of Dihli*, Allahabad, 1958; and Jadunath Sarkar, *A History of Aurangzeb*, 5 vols., 1st ed., Calcutta, 1912-24. ونشر ساركر أيضاً A Short History of *Aurangzeb, 1618-1707*, 2nd ed., Calcutta, 1954.

12. يشمل الوجهاء والإدارة في عهد أورانغزب، انظر M. Athar Ali, *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, 2nd ed., with new intro., Delhi, 1997.

13. Jadunath Sarkar, *Shivaji and his Times*, 5th ed., Calcutta, 1952 للاطلاع على سيرة ذاتية جيدة للحاكم الماراثي. انظر أيضاً A.R. Kulkurani, *Maharashtra in the Age of Shivaji*, 2nd ed., Pune, 2002 للاطلاع على وجهة نظر أكثر تأييداً لسياسات شيفاجي.

14. قارن Satish Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-40*, Aligarh, 1959; and Zahiruddin Malik, *The Reign of Muhammad Shah (1719-48)*, Bombay, 1977.

15. توجد رواية للتاريخ السياسي للماراثا في هذه الفترة في S.G. Sardesai, *A New History of the Maratha People*, II, Bombay, 1948. وتوجد ترتيباتهم الإدارية والعسكرية في S.N. Sen, *Administrative System of the Marathas*, 2nd ed., Calcutta, 1952. انظر أيضاً: Andre Wink, *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics under the Eighteenth—Century Maratha Swarajya*, Cambridge, 1986.

16. Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire, 1656-68*, transl.

A.Constable, 2nd ed. rev. V.A. Smith, London, 1916.

17. انظر *Karl Marx on India*, ed. Iqbal Husain, New Delhi, 2006, xxv-xxxi، حيث توجد الإحالات إلى ملاحظات ماركس بشأن هذا الموضوع.

18. ينسب الفضل في هذا النهج إلى C.A. Bayly, Andre Wink and Frank Peerlin, 'The Mughal Polity: a Critique of Revisionist Approaches', in M. Athar Ali, Mughal India, op. cit., pp. 82-93، حيث تتوفر المراجع.

19. قارن Abu'l Fazl, *Akbararnama*, ed. Agha Ahmad Ali and Abdur Rahim, Calcutta, 1873-87, Vol. II, p. 63.

20. يستقي هذا القسم الكثير من الأدلة الواردة في Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai, 1556-1707*, 2nd revised ed., pp. 364-405.

2.3

الاقتصاد

السكان

أُجري أول تعداد للسكان في الهند في سنة 1872، ومن الصعب أن نجزم بصحة البيانات حول حجم ومعدل نمو السكان، في أي وقت قبل هذا التعداد. وقد استخدم قام مورلاند (W.H. Moreland) البيانات الإحصائية الوفيرة المذكورة في كتاب أبي الفضل «آئين أكبر» (1595) وقدّر عدد سكان الهند (قبل حدود سنة 1947) بما يقارب 100 مليون. وينبغي تصحيح هذا الرقم ليصبح 125 مليوناً أخذاً في الاعتبار المساحات والمناطق الهندية التي لم يقم مورلاند بتغطيتها، في بياناته الأساسية التي اعتمد عليها. وثمة تقديرات أخيرة وحديثة اعتمدت على تدقيق عميق للمعطيات والإثباتات الإحصائية، تشير إلى أن إجمالي عدد السكان يمكن أن يكون ما بين 136 إلى 150 مليوناً[1].

النقطة التالية التي أُجري عندها تقدير عدد السكان، اعتماداً على الإحصاءات المحلية التي سبقت التعداد السكاني هي سنة 1800، حيث قدّم ماهالانوبيس (P.C Mahalanobis) وبهاتاتشاريا (D. Bhattacharya) رقم 207 ملايين[2]. ويمكننا ملاحظة أن المعدل السنوي المركب لنمو السكان في الهند خلال المئتي سنة (1600—1800) بلغ 0,2

في المائة تقريباً. وهذا المعدل، على الرغم من قلته، ليس منخفضاً بأي حال من الأحوال، عند مقارنته بمعدلات النمو المقدرة للدول الأوروبية في الفترة نفسها تقريباً[3].

ولعلّ عامل ارتفاع معدل الوفاة في الهند هو السبب الرئيس وراء إبقاء معدل النمو السكاني منخفضاً في الهند، كما في الأنحاء الأخرى من العالم قبل الحديث. وكان العمر المتوقّع السنوي بين سنتي 1872 و1881 يبلغ للذكور 23,67 سنة و25,58 سنة للإناث[4]. وقد شهدت هذه الأرقام مزيداً من التراجع في العقود التالية بفضل الظروف الاستعمارية؛ ولكن ليس من المحتمل أن يكون متوسط حياة الأفراد أكبر في القرنين الماضيين. لقد كانت المجاعات المصحوبة بالأوبئة غالباً تؤدي دورياً إلى القضاء على أعداد ضخمة من السكان. ففي القرن السابع عشر، نجد أن المجاعات التي حلت بغوجارات ودكن في السنوات 1630—32 وفي بيهار في سنة 1671، وفي دكن أيضاً في السنوات 1702—1704 ربما حصدت أرواح الملايين من البشر. وقد تم توثيق حالات حدوث مجاعة محدودة في مناطق مختلفة في ذلك القرن ولكنها أدت إلى نسبة وفاة عالية جداً[5]. وفي الأوقات العادية، تأخذ الأمراض والأوبئة نصيبها من حصد الأرواح، ويمكن التحقق من الموضوع من خلال الاطلاع على شهادات تصف الوضع في القرن السابع عشر، وتوضح بأن 4 أشخاص من كل عشرة قرويين تظهر عليهم علامات الإصابة بالجدري. وقد عانت مناطق شمال الهند (البنجاب و أغرا) من مرض الطاعون المخيف في سنتي 1615—16، كما عانت السند من الطاعون أيضاً في سنة 1659—60 وفي سنة 1696—97؛ وعانت دكن منه في سنة 1703—1704[6].

الزراعة

ربما لم يكن عدد سكان الهند في تلك الفترة يزيد على سُبع عدد السكان في وقتنا الحاضر. أما مساحة الهند المغطاة بالغابات والنباتات فكانت أكبر بكثير مما هي عليه اليوم. وتوضح خرائط رينيل (Rennell) لعام 1780 مدى كثافة الغابات في شرق الهند في تلك الفترة[7]. وبالنظر إلى بعض المراجع المباشرة المتعلقة بالغابات، والمدونات الخاصة بالبيئة الحيوانية، مثل الفيلة الأليفة في أجزاء مختلفة من البلاد، نجد أن هذه المراجع تشير إلى استمرار كثافة غطاء الغابات حول العام 1600[8].

وفّرت الغابات العديد من الأعمال والمهن التي اختفت واندثرت، بعد أن تقلصت مساحة وحدود غطاء الغابات فيما بعد. وساعد جمع الفحم والحطب والخشب واللك (الورنيش) والحرير والعسل وجلود الحيوانات على بقاء اقتصاد كبير قائم على الجمع؛ وبناء على ذلك فإن تقديرات ماديسون (Maddison) بشأن حجم القطاع القبلي، (القائم أساساً على الجمع والزراعة باستخدام المعول) في عهد المغول بأنه يمثل 10٪ من القوى العاملة، تبدو معقولة[9].

وعلى الرغم من أن اقتصاد الغابة بدائي في الظاهر، فإنه استمر نتيجة وجود طلب على منتجاته التي تستخدم في الحرف والصناعات. فالأخشاب تذهب إلى النجارين والحفّارين على الخشب وصناع السفن؛ واللك يذهب إلى صانعي الآنية المطلية بالورنيش، والحرير إلى حرفيي الغزل والنساجين، والفحم إلى عمال مناجم الحديد والحدادين. وكانت العلاقة بين الصناعات والحرف من جهة، والغابات من جهة أخرى أوثق مما آلت إليه بعد تدفق الصناعات الحديثة.

وإذا كانت الغابات ومخلفاتها واسعة وممتدة بشكل كبير في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإن المساحات المزروعة كانت بالمقابل أقل من ذلك بكثير، على الرغم من أنّ المعاصرين الذين لم يستطيعوا أن يعقدوا مقارنة مع الفترات اللاحقة، اعتقدوا بأن الهند كانت مزروعة بكثافة. واعتماداً على البيانات الإحصائية المتضمنة في كتاب «آئين أكبر» يمكننا عقد مقارنة بين مناطق معينة لإجمالي المساحات المزروعة (الأرض المزروعة بمحصولين في السنة تحسب مرتين) في سنة 1595 تقريباً وفي أوقات متأخرة جداً. كانت الأرض المزروعة نحو سنة 1595 تشكل حوالي 58٪ مما كانت عليه المزروعة نحو سنة 1910 في غوجارات، و50٪ في إقليم أوتار براديش، و40٪ في البنجاب[10]. لقد استُنتج بأنه نظراً إلى صغر المساحة المزروعة في سنة 1595، فإن الأرض التي تم اختيارها للزراعة في ذلك الوقت، لا بد أنها أكثر إنتاجية بكثير مما هي عليه بعد مرور أربعمائة سنة؛ كما أنه كان هناك مساحات واسعة مخصصة لرعي الحيوانات. ويفترض أن متوسّط إنتاج الهكتار الواحد في الهند تحت حكم المغول أعلى، مما كان عليه في بداية القرن العشرين إذا لم تتغير التكنولوجيا المستخدمة في الزراعة.

ويبدو أن التغير الذي طرأ على التكنولوجيا الزراعية ما بين سنتي 1600 و1900 كان في الحقيقة هامشياً. لقد كان يتم استخدام السماد الطبيعي بشكل محدود جداً في الزراعة في عام 1900 تماماً كما كان الوضع في سنة 1600. وأما ما يخص الري، فربما تحسنت الأوضاع نوعاً ما، بفضل نظام قنوات الري الذي أسسه البريطانيون في القرن التاسع عشر[11]. وكانت التطورات لا تزال جانبية وبسيطة، نظراً لأن المساحات التي تغذيها

قنوات الري كانت تمثل نسبة صغيرة من إجمالي الأراضي المزروعة في الهند، مع أن جزءاً من تلك المساحات كان يتم ريها من قبل، بنظام القنوات القديمة، أو عن طريق الأبار الجوفية. وفي الحقيقة، فإن الجداول والبحيرات التي أقيمت عليها سدودٌ وشقّت قنوات منها شكلت مصدراً مهماً للري في جنوب الهند ودكن. وشيّد المغول بعض المنجزات الرائعة الضخمة، مثل قناة غرب في الشمال[12]. وفي السهول الطموية لأحواض الأنهار الكبيرة، نجد أنه كان يتم استخراج المياه الجوفية عن طريق الآبار في سنة 1600، كما يتم في سنة 1900، وأن المياه الجوفية كانت عند مستوى أقرب إلى سطح الأرض مما هي عليه الآن؛ وأنها كانت تستخرج بإحدى ثلاث طرق رئيسة تعتمد كلها على «الرافعة» والبكرة وسلسلة أو حبل، لحمل الأواني عن طريق حركة التروس. وكان يتم استخدام الحيوانات لتحريك وتدوير التروس، وقد ظلت مناطق واسعة تعتمد في زراعتها بدرجة أساسية على الأمطار.

كان عدد المحاصيل المزروعة كبيراً، ففي كتاب «آئين أكبر»، نجد أنه تم ذكر أسعار عائدات 19 محصولاً في موسم حصاد فصل الربيع، تمت زراعتها في كل مناطق العائدات الضريبية في إقليم أغرا، و25 محصولاً في موسم فصل الخريف، تمت زراعتها في كل مناطق العائدات (عدا واحدة)، وحَضَرُ محصولين آخرين في منطقتين مختلفتين. وهناك عدد مماثل من المحاصيل لموسمي الحصاد في أقاليم مختلفة تم توثيقها أيضاً. أدخل محصولا التبغ والذرة الصفراء في القرن السابع عشر، في حين أدخل الفلفل الحار والفول السوداني فيما بعد. وشهد إنتاج الحرير الذي لم يكن معروفاً في البنغال قبل القرن 15 نمواً كبيراً في عهد المغول؛

وأصبحت البنغال في النصف الأخير من القرن السابع عشر أحد أهم الموردين للحرير في التجارة العالمية. وأدخل الأناناس من بين الفواكه في القرن السادس عشر، كما قام البرتغاليون بإنتاج أنواع مطعمة ومختلفة من المانجو المحلي. وجاء إنتاج البطاطا والطماطم والجوافا في فترة لاحقة. من ناحية أخرى، توقّفت زراعة النيلة، وهي من المحاصيل التجارية المهمة في عهد المغول[13].

وتجدر الإشارة إلى أن الزراعة مرتبطة بشكل كبير بقطاع الرعي لأهمية الثيران في الأغراض الزراعية، حيث يتم استخدامها في الحراثة ورفع المياه. ولعل وجود قدر كبير من المخلفات الزراعية قد مكن من تربية عدد أكبر من الحيوانات لكل فرد من السكان، مما كان الوضع عليه في سنة 1900، ويتضح هذا الوضع من خلال رُخص مادة «السمن» مقابل الحنطة في القرن السابع عشر[14].

كان الفلاحون يزاولون أنشطتهم الزراعية بشكل فردي، ولا تتوفر لدينا أدلة على وجود نشاط تعاوني زراعي. ووجدت في الحقيقة درجة عالية من التباينات الطبقية، فنجد أفراداً يمتلكون مساحات واسعة من الأراضي، ويزرعون محاصيل عديدة، ويستأجرون عمالاً وخدماً يتم دفع أجورهم نقداً أو عيناً. وقد تحول المزارعون الكبار الذين كانوا في الغالب أعيان القرى إلى طبقة الزميندارية، وهم من ناحية مُلاك الأرض، ومن ناحية أخرى وسطاء في عملية تحصيل عائدات الضرائب. وفي أسفل سُلم التركيبة الاجتماعية القروية، كانت هناك طبقة كبيرة من العمال الذين لا يمتلكون أي أرض، وكان يتم استبعاد معظمهم (باعتبارهم من الفئة الدنيا التي لا تخالط)، من خلال العمل بنظام

الطبقات الهرمي، ومنعهم من امتلاك أرض أو تثبيت أنفسهم كفلاحين (باستثناء قطع أرض صغيرة جداً خصصت لتحصيل معيشة الكفاف). ومن الممكن أنهم كانوا يشكلون أكثر من ربع سكان القرى. إن هذا العدد الكبير من العمال الزارعيين لم ينجم عن التأثيرات التفكيكية للمال والمراباة فحسب، بل لعله نجم بدرجة أساسية عن وجود نظام عُرف (وقوة)، ويجب اعتباره سمة فريدة للمجتمع الهندي التقليدي (انظر الفصل 3,3)[15].

إذا كان العُرف يتمتع بهذا القدر من القوة والنفوذ، فإن على المرء ألا يستنتج منه وجود اقتصاد «طبيعي» (أي غير نقدي) في القرية الهندية. فكثير من الإنتاج الزراعي كان يتم جلبه إلى السوق قسراً، من أجل دفع عائدات الأراضي نقداً. لقد كان ارتباط عملية دفع الضرائب وطريقة الدفع نقداً أمراً شائعاً ومنتشراً في عهد مغول الهند؛ ويعني ذلك ضمناً بالضرورة أن يقوم الفلاح أو الوسيط (الزميندار) ببيع المحصول لكي يحصل على عائد نقدي يفي بالمتطلبات الضريبية[16].

تعتبر ضريبة الأراضي حقيقة أساسية، وسمة ملازمة للاقتصاد الهندي. وبالنظر إلى حجم هذا النوع من الضرائب والذي يصل غالباً إلى نصف قيمة المحصول نجد أنه يستأثر بالقدر الأكبر من فائض الإنتاج، وهو يقابل ما يعتبر في الاقتصادات ذات الملكية الخاصة المكتملة للأرض «الإيجار» (انظر الفصل 1,3)[17]. ويختلف مقدار الضرائب باختلاف القدرة الإنتاجية والحد الأدنى من تكاليف عيش الكفاف للفلاحين في المناطق المختلفة؛ ولكن ضرائب المغول كانت منظّمة بدرجة كافية تجعل إطلاق بعض البيانات العامة ممكناً.

حددت ضريبة الأرض (مال الخراج) نظرياً بحصة من المحصول الفعلي، وفي أبسط طرقها الإجرائية، كانت عبارة عن حصة من المحصول عند حصاده مباشرة. وعندما لا يمكن تقسيم المحصول دون خسارة أو صعوبة من قِبل الإدارة المعنية بمساحات واسعة، كان يتم تقدير العائد بقياس الأرض المزروعة لكل محصول، وتحديد الريع لكل وحدة من الأرض المقدَّرة، وعند وقت الحصاد تؤخذ عيّنات، ثم يضرب الريع بمساحة الأرض المقيسة، وأخيراً يتم حساب حصة الضريبة من إجمالي الريع المقدر. كانت هذه الطريقة تسمّى «كانكوت». وقد أعد شير شاه (1540–45) جدولاً لتحديد ريع المحاصيل، وإرساء معايير لريع المحاصيل الزراعية، لكي يتم تحديد ما ينبغي على الفلاح دفعه مُسبقاً إذا ما قام بزراعة محصول ما. وكانت الضرائب تحدّد عيناً ثم تحوّل إلى مبلغ نقدي بالمبادلة وفقاً للأسعار المحلية. وأعلن الإمبراطور أكبر نظام «الضبط» بشكله النهائي حيث كان يتم تثبيت معدل عائدات الضرائب النقدية على كل وحدة (مساحة محددة) من الأرض، بحسب نوع المحصول المزروع، وتحتوي الجداول على معدلات الضرائب المطبقة على المناطق المختلفة سنة بعد سنة، وتسمى «دساتير». ومع أنه تم إقرار نظام الضبط في مساحات واسعة تمتد من البنجاب إلى أوده، فإنه لم يكن شاملاً بأي حال من الأحوال حتى في هذه المنطقة. وكان يتم في الغالب تكرار نفس المطالبات السنوية للضرائب، مع وجود تعديل محدود جداً بدون إعادة القياس على القرية بأكملها وفقاً لترتيبات تسمى «النسق». وفي دكن، كان تحديد العائدات يستند إلى عدد المحاريث؛ وفي كشمير كانت تؤخذ كميات ثابتة من الحبوب من كل قرية، وفي البنغال كان

يتم تحديد مبالغ مالية على كل قرية لفترات طويلة، ويتم تعديلها من وقت إلى آخر بعد إجراء مراجعات محددة. وحدثت تغيرات خلال القرن السابع عشر؛ فقد تم توسيع نظام القياس إلى دكن في خمسينيات القرن السابع عشر، في حين تراجع نظام «الضبط» في شمال الهند لمصلحة نظام «الكانكوت»، إذا لم يكن للمزارعة البسيطة (المشاركة في المحصول)[18].

عندما انهار نظام المغول، كان المستوى المرتفع لضريبة الأرض لا يزال مستمراً، وورثه البريطانيون بعد ذلك. وقد زعم جيمس ميل (James Mill) (1831) نيابة عن الحكام الجدد بأن الهنود هم الشعب الأقل دفعاً للضرائب في العالم، لأن الحكومة البريطانية في الهند كانت تُموّل من الإيجارات، وليس من مصدر الضرائب[19]. إن النظرية التي تشير إلى أن عائدات الأراضي هي في الحقيقة «إيجار» يأخذه الملك باعتباره المالك للأرض، تعتبر تقليداً قديماً حافظت عليه سلسلة من الرحالة الأوروبيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويُعدُّ بيرنييه أبرز ممثّل لهذه النظرية[20]. وعلى الرغم من أن مثل ذلك الادعاء لم يتم تأكيده من قبل الكتاب الرسميين، مثل أبي الفضل الذي اعتبر أن ضريبة الأرض هي أساساً بمثابة «مكافأة للمُلك»[21]، فإن حجمها جعلها أحد العوامل الهامة المرتبطة بوضع اليد على الفائض. لقد اعتمدت معظم المؤسسات الكبيرة لطبقة حكام المغول على ضريبة الأرض، كما اعتمد الاقتصاد الحضري عليها أيضاً، وازدهر ليلبي بعد ذلك حاجات تلك الطبقة (الحاكمة) والمعتمدين عليها، وتطور قطاع واسع من الصناعات الحرفية ليلبي احتياجات ذلك السوق.

الحرف والصناعات اليدوية

كانت الهند في فترة ما قبل الاستعمار بلداً زراعياً بشكل أساسي، ومع ذلك استطاعت أن توجد فرص عمل خارج نطاق الزراعة لعدد كبير من العمالة الماهرة، وغير الماهرة التي تزاول أعمالاً كثيرة متنوعة. فقد انتشر تعدين الحديد، ووجدت مناجم النحاس في راجستان، ومناجم الماس في جولكوندا. وكان يتم استخراج الملح في شرق البنجاب، عن طريق التبخير من بحيرة سمبهار ومناطق أخرى مختلفة. وكان يتم تحويل المنتجات الزراعية إلى مصنوعات في القرى والمدن، لتسويقها في الأسواق المختلفة المحلية والبعيدة. ومما لاشك فيه أن المنسوجات القطنية طغت على كل المنتجات، حيث وفرت فرص عمل لعدد كبير جداً من الأشخاص بعد الزراعة، كعمال القطن والغزل (معظمهم من النساء) والصباغين والطباعين والغسالين[22].

تتفاوت مكانة الحرفيين في النشاط الاقتصادي؛ فهناك الحرفيون الذين يتوارثون حرفهم في القرى، ويلبون احتياجات قراهم، ويحصلون، إلى جانب الدفعات العادية مقابل أعمال محددة، على حصص صغيرة من أراضي القرى[23]. وهكذا فإنهم عنصر جوهري ولبنة أساسية في بناء المجتمع القروي الهندي الذي طالما دار جدال حوله (انظر الفصل 3,3). وعندما بحث الحرفي عن مستهلكين خارج نطاق القرية، كان عليه أن يدخل السوق كمنتج مستقل. فكان الحياكون، على سبيل المثال، يجلبون معهم ما أنتجوه في القرى إلى أحد الأسواق (المعارض) لبيعها للتجار؛ أو ربما يقيمون أنوالهم في المدن أو البلدات. ولضمان الحصول على الأعمال المطلوبة، كان التجار يدفعون مبالغ نقدية مقدماً

للحياكين؛ وإذا كانت المواد المطلوبة للعمل باهظة الثمن (مثل الحرير)، كان يتم التوصل إلى آلية لتنظيم ذلك. وأخيراً، فيما يتعلق بالمنتجات الحرفية الباهظة الثمن، فقد قام التجار والنبلاء، وكذلك الملوك والأمراء بإنشاء ورش عمل (كارخانا) يعمل فيها الحرفيون مقابل أجر. ولأن الكارخانات الملكية والأرستقراطية لم تكن تنتج للسوق، فليس من الصواب اعتبارهم يمثلون مشاريع، أو نماذج ما قبل الرأسمالية بأي حال من الأحوال؛ غير أنه يمكن إلصاق هذا الوصف بكارخانات التجار[24].

النقل الداخلي والتجارة والنقود والائتمان (الإقراض)

لم تكن أوضاع النقل الداخلي في القرنين السادس والسابع عشر في الهند تختلف كثيراً عن تلك القائمة في مناطق أخرى من العالم. فقد كانت الأنهار تمثل شريان حياة النقل عن طريق المراكب؛ أما النقل عبر البر، فقد كانت العربات التي تجرّها الثيران الأكثر استخداماً في كل أرجاء البلاد. وفي المناطق التي تقع خارج الدكن وشرق الهند، كانت الجمال وسيلة نقل أخرى زهيدة التكلفة. وكان يتم استخدام قطعان من العجول لنقل حبوب الطعام والبضائع الضخمة والثقيلة مِن قِبل المجتمعات شبه البدوية من الحمالين ومربي الماشية، ولكن تحركاتهم كانت بطيئة بالضرورة، لأن على الماشية أن ترعى على الطرق التي تعبرها. وبمقارنة أسعار البضائع المنقولة بتكلفات النقل، نجدُ أن تكلفات النقل كانت باهظةً، وخاصة البضائع ذات الأحجام الكبيرة. فنقل الحنطة على الجمال من أغرا إلى سورات (مسافة 900 كيلومتر تقريباً بحسب الخريطة) كانت تكلف أربعة أضعاف السعر العادي للحنطة

في أغرا؛ وكان نقل السكر الأبيض الأغلى ثمناً يكلف نصف سعره[25]. وكانت رسوم الطرق والضرائب الأخرى تمثل زيادة إضافية في تكلفة البضائع.

لقيت التنقلات الداخلية المساعدة من نظام من «السرايات» أو الخانات (تشولتري في جنوب الهند)، الموجودة على الطرق الرئيسة على بعد مسافة يوم واحد من بعضها بعضاً. وكانت نتاج جهود حكومية وخاصة على السواء، وتتفاوت بين المباني الحجرية البديعة (لا تزال آثار بعضها قائمة)، والمباني الطينية المربّعة التي اختفت آثار معظمها غير أنها حافظت في الغالب على ما يدلّ عليها، مثل وجودها في أسماء الأماكن. وكان يتم عبور الأنهار الصغيرة الواقعة ضمن الخطوط الرئيسة من خلال الجسور الحجرية. ولكن لم يكن هناك جسور لعبورالأنهار الكبيرة، ما يجبر المسافرين على اللجوء إلى المخاضات (أماكن قليلة الماء) أو عبر العبّارات النهرية[26].

في ما يتعلق بالنقل السريع للأفراد والأخبار والرسائل، كانت الإدارة تقوم بها عن طريق تشييد محطات للجياد البديلة (داك تشوكي) ونظام العدائين. وكان لدى التجار والصرافين الهنود سعاة خاصوّن، وكان هناك «قاصدو البازار» الذين يحملون إلى أماكن معينة الرسائل التي يعهد بها لهم من يرغب في الاستفادة من خدماتهم[27]. لم يكن في وسع عامة الناس الاستفادة من خدمة الرسائل الحكومية (داك)، لذلك لم يكن هناك وجود لنظام البريد العام (بدأ أول نظام بريدي عام في أوروبا في القرن السابع عشر). وتفاوتت درجة تأمين وحماية الطرق، ولكن أسعار التأمين المذكورة في مصادرنا كانت معتدلة نوعاً ما، ويشير ذلك

إلى أن التجارة والاتصالات عبر الطرق الرئيسة لم تكن، على الأقل، معرضة لدرجة عالية من المخاطر[28].

حظي النشاط التجاري بمساعدة نقود ثلاثية المعادن تتميز بانتظام ونقاء كبير وتعتمد على الروبية الفضية (178 قمحة، زيدت إلى 180 قمحة فيما بعد)، وقد سكها أباطرة المغول في دور سك النقود في مختلف أرجاء الإمبراطورية. وكانت عملية سك النقود «حرة»، أي إنه يحق لكل فرد أن يحول سبيكته المعدنية إلى نقود في معمل سك النقود مقابل رسوم يدفعها، وكانت النقود الجديدة ذات قيمة اسمية أعلى من النقود القديمة. انتشرت النقود التي تعتمد على الذهب في جنوب الهند حتى جاءت الروبية المغولية أواخر القرن السابع عشر، وبدأت تحل محل العملة الذهبية. وفي القرن السابع عشر، كان استخدام النحاس مقتصراً على التعاملات الصغيرة التي تتطلب دفعات صغيرة، وكان الوَدَع (الصدف) يستخدم بمثابة نقود في التعاملات الصغيرة جداً. وتحدد قوى السوق قيمة جميع النقود ذات المعادن المختلفة، بدون أي نسب رسمية ثابتة بعد فترة حكم أكبر. ونظراً إلى انخفاض قيمة الفضة بسبب ازدياد استيرادها، فإن قيمة الروبية شهدت انخفاضاً في مقابل الذهب، وانخفاضاً أشدّ مقابل النحاس خلال القرن السابع عشر[29].

كان هناك نظام واسع من الائتمان التجاري، الذي أدت فيه الودائع المصرفية وخصم الوراق دوراً كبيراً. وساعد التأمين في جعل خصم الأوراق المالية عملاً تجارياً أكثر أماناً، وكذلك القاعدة التي تجعل من يخصم الورقة المالية مسؤولاً عن الوفاء بها أمام آخر حامل لها. وأدى الاستخدام الواسع للأوراق المالية إلى ظهور «نقود الأوراق المالية»

التي حلت محل النقود في التعاملات التجارية، ولكن لا يمكن تحديد مدى شيوعها مقارنة بالنقود المعدنية. وبالمقارنة بأوروبا، فإن معدلات الفوائد التجارية كانت مرتفعة؛ وتفاوتت معدلات الفوائد داخل البلد، حيث زادت في جنوب الهند والبنغال عما هي عليه في شمال الهند وغوجارات. وقد انخفضت معدلات الفائدة في كل أنحاء الهند حوالي منتصف القرن السابع عشر (إلى ما دون 1 بالمئة في الشهر في التعاملات التجارية في شمال الهند وغوجارات) كنتيجة لما يبدو أنه ظاهرة عالمية آنذاك[30].

كان النشاط التجاري يمارس بشكل واسع في ظل ظروف وأجواء «التجارة الحرة»، على الرغم من وجود بعض المعوقات المتمثلة ببعض مظاهر الاحتكار المحلي غير القانوني في الغالب. وفتحت الدولة الباب أمام الجميع لمزاولة التجارة، ولكن النظام الطبقي اتجه نحو الإبقاء على وظيفة الصرافين والتجار حكراً على طبقات معينة، وخاصة البانيية في شمال الهند والخاترية في البنجاب والكوماتية في أندرا. ولم يكن ذلك مقيداً بالقدر الذي ربما وصل إليه بخلاف ذلك، لأن السمسرة باعتبارها مؤسسة عامة (كانت طبقة الباني متخصصة فيها) مكّنت الدخلاء من الاستفادة من شبكة نظام الطبقات. فتزاحم التجار الصغار والكبار في الهند، كما هو الحال في وقتنا المعاصر في أوروبا؛ وكان للتجار الكبار وسطاء ووكلاء في العديد من المناطق البعيدة. وفي ضوء المعرفة المتوفرة لدينا حول التجار الكبار مثل فيرجي فورا (Virji Vora) (وصل رأسماله إلى 8 ملايين روبية)، وعبد الغفور (كان يمتلك سفناً أكثر مما تمتلكه شركة الهند الشرقية الإنجليزية) وكلاهما من سورات. من الصعب قبول ما قام

به ستينسغارد (Steensgaard) من توسيع فرضية فان لور (Van Leur) عن غياب الشركات التجارية الكبرى لتشمل الهند. وفي حين أن هذه الفرضية تقر بأن حجم التجارة بمجمله في آسيا كان كبيراً، فإنها تُسلّم بأن ملايين «البائعين المتجوّلين» الصغار كانوا يزاولون هذا النشاط بشكل حصري. وانطلاقاً من هذه الفرضية، فإن هناك من يرى بأنه كانت تتم مزاولة التجارة الأوروبية عبر المحيطات وخاصة عندما تُنظّم تحت إشراف شركات احتكارية وطنية واسعة النطاق بكفاءة أكبر ومخاطر أقل من التجارة التقليدية للباعة المتجولين الآسيويين. ولكن التجار الهنود لم يكن بينهم تجار لديهم رؤوس أموال ضخمة فحسب، بل كان لديهم شبكات معلومات، تتسم بالكفاءة، وكانوا قادرين على تخفيض التكلفة بطرقٍ لا تستطيعها الشركات الأوروبية. ولم يكن نجاح الشركات الأوروبية بحسب التحليل السابق، بسبب كفاءتهم النسبية في مجال التجارة، بل بسبب تفوق قوتهم العسكرية التي أرست أسس الاستعمار في نهاية المطاف[31].

التجارة مع أوروبا

يمكن إرجاع تاريخ الاستعمار في آسيا إلى عام 1498 عندما قام الرحالة البرتغالي فاسكو دا غاما بجولته حول رأس الرجاء الصالح ليظهر أسطوله بعد ذلك في مدينة كاليكوت الهندية. وبالنظر إلى التزام البرتغاليين بتدمير لخطوط التجارة القائمة بالقوة، ونهب السكان المحليين، فإنهم الأسلاف الملائمون للقوى الاستعمارية اللاحقة. ففي النصف الأول من القرن السادس عشر، نجحوا في إلحاق أشد الضرر

بالتجارة الهندية عبر المحيط مع البحر الأحمر والخليج العربي. وفي أعقاب سنة 1550 بدأت الدولة البرتغالية في الهند تعتمد أكثر فأكثر على الضرائب الرسمية والخاصة التي كانت تُفرض على التجارة الآسيوية البحرية. وعلى الرغم من الأعباء الشديدة، فإن الخطوط القديمة للتجارة الهندية مع أوروبا عبر المشرق العربي (سوريا ومصر) بدأت تنتعش وتستعيد نشاطها الآن[32].

أدخل وصول الهولنديين مباشرة بعد عام 1600 عامل اضطراب جديد، وذلك لأن الدخلاء الجدد لم يكونوا بنفس شراسة وغلظة البرتغاليين فحسب، بل إنهم كانوا أكثر نجاحاً في إخضاع السكان المحليين في جنوب شرق آسيا وفي سريلانكا. لقد اعتمد قسم كبير من النشاط التجاري الآسيوي الذي تقوم به شركة الهند الشرقية الهولندية على رؤوس الأموال الكبيرة، التي استطاعت الشركة تحصيلها من الضرائب ورسوم الإمبراطورية التي أنشئت بالقوة. لم يكن لدى الإنجليز، الذين لا يفتقرون إلى الرغبة في اللجوء إلى القوة، قاعدة وموطئ قدم في جنوب شرق آسيا في ذلك الوقت؛ لذا ركّزوا في الهند حيث تنافسوا مع الهولنديين في إطار «التجارة الحرة». ونجح الإنجليز على وجه التحديد في تطوير تجارة رابحة إلى أوروبا من خلال المنسوجات الهندية[33].

بحلول عام 1650، بدأ التجار الهنود مرة ثانية في استعادة حصتهم من التجارة عبر المحيط الهندي والتجارة الهندية الأوروبية، ويرجع ذلك من جهة إلى اتساع إنشاء السفن على شاكلة السفن الأوروبية، وإلى نمو التجارة مع البحر الأحمر والخليج العربي من جهة أخرى. ومن المرجّح أن البحر الأحمر ظل حتى سنة 1700 القناة الرئيسة للتجارة

الهندية الأوروبية، على الرغم من النمو المتزايد للشحنات التي تحملها سفن شركات الهند الشرقية الهولندية والإنجليزية والفرنسية حول رأس الرجاء الصالح[34].

على الرغم من أن الشركات الأوروبية سعت إلى فرض قيود على التجارة البحرية التي مارسها التجار الهنود والآسيويون الآخرون، عندما لم تستطع كبحها، فقد شهد الحجم الإجمالي للتجارة بين الهند وأوروبا توسعاً كبيراً في تلك الفترة، والسبب في ذلك هو زيادة ازدهار الطبقات الغنية في أوروبا، وتوسّع الطلب الأوروبي على السلع الهندية. تقدّمت تجارة الحرير البنغالي والموسلين والكاليكو والشيت التي تنتجها صناعة الأقمشة الهندية على التوابل والنيلة، وهما الدعامتان الأصليتان لهذه التجارة. في المقابل، حصلت الهند على كميات ضخمة من الفضة، والذهب، على نطاق أضيق بكثير، وكانت الفضة تأتي بدرجة أساسية من مناجم أسبانيا في البيرو والمكسيك[35].

إن تدفق الفضة الأميريكية من أوروبا إلى الهند في النصف الأخير من القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر عبر المشرق العربي وحول رأس الرجاء الصالح أثار استياءً واسعاً في أوروبا نظراً، لأنها تتعارض مع المشاعر المركنتيلية في ذلك الوقت، التي تقيس ثروة البلد بمقدار ما لديه من ذهب وفضة. وكان هناك بالفعل قنوات ومصادر أخرى لإيصال الفضة إلى الهند. كانت الفضة الأميريكية تصل عبر المحيط الهادئ عن طريق مانيلا، وتأتي بعض الفضة من اليابان، لكن هذه التدفقات ظلت ثانوية من حيث الحجم بالرغم من قوّتها الآنية[36].
واستناداً إلى بيانات النقود الفضية الباقية والأدلة الموثقة، من الممكن

أن تكون الهند في الفترة بين 1500 و1650 قد تسلمت حوالي 6000 طن متري من الفضة. وربما تم استيعاب معظم الفضة التي تدفقت في وقت مبكر، من خلال التوسع في عهد المغول في النقود الفضية التي حلت محل النقود النحاسية؛ ولكن في أعقاب سنة 1615، بدأت الأسعار بالارتفاع مع استمرار تدفق الفضة. وبين سنتي 1615 و1705، ارتفع سعر الذهب مقابل الفضة حوالي 33 في المئة والنحاس مقابل الفضة 110,4بالمئة. وظل هذا الارتفاع معتدلاً خلال فترة امتدت نحو 90 عاماً، وخاصةً أنه كان هناك تزايد في طلب النحاس لاستخدامه في صناعة المدافع، ما يفسر التصاعد الملحوظ في سعره[37]. وبناء على ذلك يمكن القول بوجود مبالغة فيما يتعلق بحالة توسع ثورة الأسعار إلى الهند[38]. وربما أدى تدفق الفضة، الناجم جزئياً عن طريق نقل رأس المال الربوي، إلى التسبب في هبوط معدلات الفوائد الذي لوحظ في منتصف القرن السابع عشر في الهند.

الأوضاع المادية للشعب

لاحظ بِلزارت (Pelsaert، نحو سنة 1626) بأن عامة الناس كانوا يعيشون في فقر مدقع وحالة عيش مزرية وتعيسة، بحيث يمكن تصوير حياة الناس تصويراً دقيقاً ووصفها بدقة بأنها « بيتُ عوزٍ صارخ ومكان للتحسّر والمرارة»[39]. وثمة تفاصيل مستقاة من أوصاف معاصرة تدعم ذلك الوصف. فكان عامة الناس يأكلون الحبوب الوضيعة، ومن النادر جداً أن يتناولوا اللحوم، وكانت ملابس الرجال والنساء رثة وغير كافية، وأكواخهم ذات جدران من الطين والقصب وتغطى بالقش أو

بالطوب، ويتكوّن أثاث البيت وآنيته من مخزن حبوب طيني، وفراش أو فراشين وقليل من الأواني الفخارية وربما إناء من النحاس[40].

إنه تعليق كئيب على ما حدث في ظل الحكم الاستعماري، وما آلت إليه الأوضاع من حالة شقاء تماماً؛ لأن وضع الفقراء الهنود حوالي عام 1600 ربما لم يكن أكثر تعاسة وشقاء من أقرانهم في عام 1900، حيث هبط متوسط العمر المأمول للهندي الذَّكر إلى 22,6 سنة، وتراجع إلى 19,4 سنة في نهاية العقدين التاليين[41]. وتكشف مقارنة دقيقة بين أجور العمالة في المناطق الحضرية في أغرا في عام 1595 والأجور في عام 1900، أن العامل غير الماهر في المدينة في عام 1595 كان أفضل حالاً فيما يخص الغذاء، مع أن في وسعه أن يشتري قدراً أقل من الملابس والمصنوعات الأخرى[42].

كانت حياة الطبقات الوسطى أسهل بطبيعة الحال وذات مستويات استهلاك أكثر ارتفاعاً؛ فنجد أن الفرسان والكتبة كان لديهم خدم ومرافقون يقومون على رعايتهم. ومن سمات الرفاهية والثراء القدرة على دعوة أناس إلى مناسبات واحتفالات، أو تشييد حدائق (في المنازل). وكان موظف العائدات المحلية الذي كان يطلق عليه «قانونجو» يتباهى بأن لديه مئات من الكتب والمخطوطات والمجلدات[43].

ونظراً إلى تركز الدخل المالي للعائدات (الضريبية) في أيادٍ قليلة من المتنفذين من بين طبقة النبلاء[44]، فإن حجم المؤسسات المحلية، ودرجة الرفاهية والزخرفة في أنماط البناء كان ينمو ويزيد كلما تمت الترقيات إلى رتب ومناصب أعلى. وكان النبلاء يبنون منازل ذات «دواوينْ» أو صالات كبيرة أمامية (ديوان خانة)، وأفنية في الخلف للنساء، وحدائق

فيها قنوات مائية، وكان فيها جناح خاص بالحريم من الإماء والخدم وفيه كذلك مطابخ كبيرة وغرف للمرافقين والعبيد والمخصيين؛ كما كان لديهم اسطبلات للخيول والفيلة وحيوانات المطاردة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اهتمام طبقة النبلاء بالتجارة لم يكن ذا أهمية تذكر؛ بل كان عرضياً على الرغم من نفقاتهم الباهظة. فنجد بعضهم، بما في ذلك الملكات والأميرات والأمراء كانوا يقومون ببناء أوشراء سفنهم، وعمل الترتيبات اللازمة لشحن بضائعهم. وقد تمثل دعمهم لاقتصاديات المناطق الحضرية وتوسع من خلال زيادة الطلب بدرجة كبيرة على البضائع الحرفية والخدمات التي أوجدوها هم ومن يعولون[45]. وكان لإعادة توزيع موارد الدولة، على الرغم من عدم وجود عدالة فيه، دور كبير في توسيع نطاق العمالة وخلق فرص عمل، كما ساهم في نمو التجارة البعيدة، والتخصص الحرفي في المناطق النائية. ولكن من المشكوك فيه وجود مجالٍ كاف للمبتكرات التكنولوجية، أو نمو الصناعة الخاضعة لسيطرة رأس المال في هذا الإنتاج الواسع المتوافق مع أسواق المنتجات الفاخرة.

الحواشي

1. W.H. Moreland, *India at the Death of Akbar, an Economic Study*, London, 1920, pp. 19-21; Kingsley Davis, *Population of India and Pakistan*, Princeton, 1951, p. 24; Irfan Habib in T. Raychaudhuri and Irfan Habib (eds.), *The Cambridge*

Economic History of India, Vol.1, Cambridge, 1982, Vol. I, pp. 163-66; Shireen Moosvi, *Economy of the Mughal Empire, c. 1595, a Statistical Study*, Delhi,1987, pp. 395-406 .

2. P.C. Mahalannobis and D. Bhattacharya, 'Growth of population of India and Pakistan, Indian Statistical Institute, Calcutta, 1969. Morris D. Morris, 'The Population of All-India, 1800-1951', Indian Economic and Social Review, XI (203), 1974, p. 311، وبتطبيق معدلات النمو اللاحقة تراجعياً نصل إلى تقدير 198 مليون نسمة في سنة 1801. ويقدر Kingsley Davis, *Population of India and Pakistan* السكان في سنة 1801 بنحو 150 مليون نسمة لكن من دون أدلة كافية.
3. انظر مثلاً Carlo M. Cippola (ed.), *Fontana Economic History of Europe*, Vol.2, Glasgow, 1974, p. 38 للحصول على تقديرات السكان في بلدان أوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر..
4. قارن K. Davis، مصدر سابق، ص 62.
5. انظر Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai, 1556-1707*, 2nd revised ed., New Delhi, 1999, pp. 112-22.
6. المصدر نفسه، ص 111 (الحصبة)؛ 115، 119–21 (الطاعون).
7. James Rennel, *A Bengal Atlas*, London, 1781.
8. Shireen Moosvi, 'Ecology Population Distribution and Settlement Pattern in Mughal India', Man and Environment, Pune, XV (1), 1989، وبخاصة الأشكال 2 و3 و4. ويقدم وجود الفهد الصياد في البرية في غرب الهند الدليل على مقدار الغطاء النباتي في فترة المغول.
9. Angus Maddison, *Class Structure and Economic Growth: India and Pakistan Since the Moguls*, London, 1971, p. 33 غير أنه يفترض أن الغابات/القطاع القبلي ساهم بنحو 3٪ من الناتج المحلي الإجمالي في زمن المغول.
10. Shireen Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*, op. cit., pp.

فيها قنوات مائية، وكان فيها جناح خاص بالحريم من الإماء والخدم وفيه كذلك مطابخ كبيرة وغرف للمرافقين والعبيد والمخصيين؛ كما كان لديهم اسطبلات للخيول والفيلة وحيوانات المطاردة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اهتمام طبقة النبلاء بالتجارة لم يكن ذا أهمية تذكر؛ بل كان عرضياً على الرغم من نفقاتهم الباهظة. فنجد بعضهم، بما في ذلك الملكات والأميرات والأمراء كانوا يقومون ببناء أوشراء سفنهم، وعمل الترتيبات اللازمة لشحن بضائعهم. وقد تمثل دعمهم لاقتصاديات المناطق الحضرية وتوسع من خلال زيادة الطلب بدرجة كبيرة على البضائع الحرفية والخدمات التي أوجدوها هم ومن يعولون[45]. وكان لإعادة توزيع موارد الدولة، على الرغم من عدم وجود عدالة فيه، دور كبير في توسيع نطاق العمالة وخلق فرص عمل، كما ساهم في نمو التجارة البعيدة، والتخصص الحرفي في المناطق النائية. ولكن من المشكوك فيه وجود مجالٍ كاف للمبتكرات التكنولوجية، أو نمو الصناعة الخاضعة لسيطرة رأس المال في هذا الإنتاج الواسع المتوافق مع أسواق المنتجات الفاخرة.

الحواشي

1. W.H. Moreland, *India at the Death of Akbar, an Economic Study*, London, 1920, pp. 19-21; Kingsley Davis, *Population of India and Pakistan*, Princeton, 1951, p. 24; Irfan Habib in T. Raychaudhuri and Irfan Habib (eds.), *The Cambridge Economic History of India*, Vol.1, Cambridge, 1982, Vol. I, pp. 163-66; Shireen Moosvi, *Economy of the Mughal Empire, c. 1595, a Statistical Study*, Delhi,1987, pp. 395-406 .

2. P.C. Mahalannobis and D. Bhattacharya, 'Growth of population of India and Pakistan, Indian Statistical Institute, Calcutta, 1969. Morris D. Morris, 'The Population of All-India, 1800-1951', Indian Economic and Social Review, XI (203), 1974, p. 311، وبتطبيق معدلات النمو اللاحقة تراجعياً نصل إلى تقدير 198 مليون نسمة في سنة 1801. ويقدر Kingsley Davis, *Population of India and Pakistan* السكان في سنة 1801 بنحو 150 مليون نسمة لكن من دون أدلة كافية.
3. انظر مثلاً Carlo M. Cippola (ed.), *Fontana Economic History of Europe*, Vol.2, Glasgow, 1974, p. 38 للحصول على تقديرات السكان في بلدان أوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر..
4. قارن K. Davis، مصدر سابق، ص 62.
5. انظر Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai, 1556-1707*, 2nd revised ed., New Delhi, 1999, pp. 112-22.
6. المصدر نفسه، ص 111 (الحصبة)؛ 115، 119–21 (الطاعون).
7. James Rennel, *A Bengal Atlas*, London, 1781.
8. Shireen Moosvi, 'Ecology Population Distribution and Settlement Pattern in Mughal India', Man and Environment, Pune, XV (1), 1989، وبخاصة الأشكال 2 و3 و4. ويقدم وجود الفهد الصياد في البرية في غرب الهند الدليل على مقدار الغطاء النباتي في فترة المغول.
9. Angus Maddison, *Class Structure and Economic Growth: India and Pakistan Since the Moguls*, London, 1971, p. 33. غير أنه يفترض أن الغابات/القطاع القبلي ساهم بنحو 3٪ من الناتج المحلي الإجمالي في زمن المغول.
10. Shireen Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*, op. cit., pp.

39-66; Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., pp. 10-22 .

11. وفقاً لتقديرات أتكنسون Fred J. Atkinson، الإحصائي الرسمي، فإن المساحة المروية بالأقنية في سنة 1899—1900 بلغت 6,28 بالمئة فقط من المساحة الإجمالية المزروعة.

12. توجد تفاصيل وافية عن الأشغال قبل الحديثة في جنوب الهند في Francis Buchanan, *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*, 1800-01, 3 vols., London, 1807, I, pp. 2-4; II, pp. 87-90, 190-93, 288-93, III, pp. 453-4. عن الأقنية في شمال الهند في العصر المغولي، انظر Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., pp. 31-39.

13. Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., pp. 39-58.

14. المصدر نفسه، ص 58—61.

15. المصدر نفسه، ص 135—144.

16. المصدر نفسه، ص 82—90، 276—80.

17. يؤكد كاتب من القرن الثامن عشر، القاضي محمد علاء، أن الخراج في الهند هو أجرة في الواقع (Qazi Muhammad A'la, *Risala Ahkam al-Arazi*, MS: Aligarh, Abdu's Salam 'Arabiya (4) 331, ff. 47a-49a). لكن ما من نص رسمي يزعم ذلك.

18. قارن Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., pp. 230-89.

19. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, 1959, p.91.

20. انظر Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., p. 123 للاطلاع على المصادر الأوروبية في القرن السابع عشر.

21. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, ed.H.Blochmann,Calcutta,1866-67, I, pp. 290-91.

22. انظر T. Raychaudhuri in *The Cambridge Economic History of India*, I, pp. 269-77 للاطلاع على مسح للمنتجات الرئيسة. وتظهر بنود التجارة المعالجة أو المصنعة في مختلف المناطق في Irfan Habib, *An Atlas of the Mughal Empire*, Delhi, 1982، الورقتان 1 و2 أ – ب، و3—16 ب، وجميعها بمقياس 1:2 مليون.

23. انظر Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., pp. 156-58؛ وعن المهاراسترا في القرن الثامن عشر، انظر دراسة الخدم والحرفيين في القرى في Hiroshi Fukazawa, *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States*, Delhi, 1991, pp. 199-209.

24. T. Raychaudhuri in *The Cambridge Economic History of India*, I, pp. 279-81; Irfan Habib, *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception*, New Delhi, 1995, pp. 218-223.

25. I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., p. 71.

26. عن السرايات، انظر المصدر نفسه، ص 69، وعن الجسور Jean Deloche, *Ancient Bridges of India*, New Delhi, 1982.

27. Abul Khair Mohammad Farooque, *Roads and Communications in Mughal India*, Delhi, 1977; I. Habib, 'Postal Communications in Mughal India', *Proceedings of the Indian History Congress, Amritsar (1986) session*, 236-52 .

28. I. Habib, 'Banking in Mughal India', in Tapan Raychaudhuri (ed.), *Contributions to Indian Economic History-1*, Calcutta, 1960, p. 16. ويقدم John Malcolm, *A Memoir of Central India*, 2nd ed., London, 1824, pp. 366-69 أسعار التأمين على البضائع المنقولة بين مختلف أنحاء إمبراطورية الماراثا نحو سنة 1795، إلى جانب الأوقات المضطربة التي تلت السيطرة البريطانية الكاملة.

29. انظر John F. Richards (ed.), *The Imperial Monetary System of Mughal India*, Delhi, 1987.

30. قارن Irfan Habib, *Essays in Indian History*, op. cit., pp. 226-28,
and 'The System of Bills of Exchange in the Mughal Empire',
Proceedings of the Indian History Congress, Muzaffarpur
(1972) session, pp. 290-304; and S. Moosvi, *Economy of the*
Mughal Empire, op. cit., pp. 371-74.

31. Neils Steensgaard, *The Asiatic Trade Revolution of the*
Seventeenth Century, Chicago, 1974. للاطلاع على وصف
للشبكات التجارية الهندية انظر T. Raychaudhuri in *The*
Cambridge Economic History of India, I, pp. 339-44; Ashin
Das GuptaA, *India and the Indian Ocean World*, New Delhi,
2004; and I. Habib, 'Merchant Communities in pre-colonial
India' in James D. Tracy (ed.), *The Rise of Merchant Empires:*
Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750,
Cambridge, 1990. وعن جنوب الهند، انظر S. Arasaratnam,
Merchants, Companies and Commerce on the Coromandel
Coast, 1650-1740, Delhi, 1986.

32. للاطلاع على السياسات التجارية البرتغالية في القرن السادس عشر،
انظر Ashin Das Gupta and M.N. Pearson (eds.), *India and*
the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987, pp. 71-93. وعن
انتعاش التجارة المتوسطية مع الشرق في النصف الثاني من القرن
السادس عشر، انظر Fernand BRAUDEL, *The Mediterranean*
and the Mediterranean World in the age of Philip II, London,
1975, pp. 545-70. وعن هيكل التجارة الخارجية الهندية في سنة
1600 تقريباً، انظر S. Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*,
op. cit., pp. 375-91.

33. للاطلاع على مقارنة بين هيكلي التجارية الإنجليزية والهولندية مع
الشرق قبل سنة 1750، انظر Neils Steensgaard in James D. Tracy
(ed.), *The Rise of Merchant Empires*, Cambridge, 1990, pp.
102-52.

34. Ashin Das Gupta, *The Cambridge Economic History of India*,
I, pp. 407-33-. وعن الثورة غير المؤرخة في صناعة السفن الهندية،
انظر I. Habib in *Indian Economic and Social History Review*,
Delhi, XVII (1) (1980), pp. 14-16.

35. للاطلاع على تجارة الشركات الإنجليزية والهولندية مع الهند،
انظر Kristof Glamann, *Dutch-Asiatic Trade, 1620-1740*,
Copenhagen, 1950; and K.N. Chaudhuri, *The Trading World*
of Asia and the English East India Company, Cambridge,
1978. يتعامل الكتابان مع التجارة التي تحمل حول رأس الرجاء
الصالح، ولا يزال هناك نقص في دراسة التجارة عبر البحر الأحمر.

36. انظر Pierre Vilar, *History of Gold and Money, 1450-1920*,
London, 1984 للاطلاع على بحث لتأثير تدفقات الذهب والفضة
في العالم.

37. البيانات في هذه الفقرة مستقاة من S. Moosvi, 'The Silver Influx,
Money Supply, Prices and Revenue Extraction in Mugal
India', Journal of the Economic and Social History of the
Orient, Leiden, XXX (1987), pp. 47-94.

38. I. Habib, *The Agrarian System*, op. cit., pp. 445-49.

39. Francisco Pelsaert, 'Remonstrantie', transl. W.H. Moreland and
P.Geyl, *Jahangir's India*, Cambridge, 1925, p. 60.

40. W.H. Moreland, *India at the Death of Akbar, an Economic*
Study, London, 1920; I. Habib, *The Agrarian System*, op. cit.,
pp. 103-112.

41. Kingsley DAVIS, *Population of India and Pakistan*, op. cit.,
p. 373.

42. S. Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*, op. cit., pp. 331-48.

43. I. Habib, *Essays in Indian History*, op. cit., pp. 206-07. وعن
ملاّتر كاتب موسر، انظر Bhimsen, *Nuskha-i Dilkusha*, MS
British Library, Or. 23f. 21a.

44. عن تركّز الدخل في نحو سنة 1595، انظر S. Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*, op. cit., pp. 221-23. وعن تركزه في عهد شاهجهان، انظر A.J. Qaisar, *Proceedings of the Indian History Congress, Allahabad (1965) session*, pp. 154-70.

45. عن نمط نفقات الوجهاء التي تتخذ من الأسر الإمبراطورية نموذجاً لها، انظر S. Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*, op. cit., p. 278; M. Athar ALI, *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, 2nd ed., Delhi, 1997, pp. 167-69. وعن دور الوجهاء في التجارة والحياة الاقتصادية على العموم، انظر أيضاً W.H. Moreland, *India at the Death of Akbar*, op. cit., pp. 256-63.

3.3

البنية الاجتماعية

مجتمع القرية

إن محاولات البحث والتقصي التي قام بها البريطانيون في وقت مبكر، وخاصة الدراسة المسحية عن جنوب الهند التي أجراها بوكانان (Buchanan) (1800–01)، وتحتوي على وصف للبنية التنظيمية القروية، هي أساس العديد من النظريات عن «المجتمع القروي الهندي» التي سعت، لأجل أن يكون لهذه المؤسسة دور وموقع مهم في عملية التطور الاقتصادي والقانوني للمجتمع[1]. وقد قوبلت هذه الفكرة باعتراض بادن باول (B.H. Baden–Powell) الذي يميل إلى رؤية «المجتمع» بأنه مجرد تعبير، عن عملية ملكية مشتركة لورثة مالك أصلي واحد[2]. وقد فتح وايزر (W.H. Wiser) باباً جديداً لمزيد من التشكيك في الفكرة المقبولة بشأن الشبكة الاقتصادية للقرية التقليدية، من خلال النتائج التي توصل إليها، حيث وجد أن الخدم والحرفيين القرويين لم يكونوا مرتبطين بقراهم، بل كانوا مرتبطين بأشخاص نافذين[3]. لا يمكن القول إن بادن باول بالغ في التأكيد على السلف المشترك وحقوق الملكية، في حين رأى وايزر الوضع كما كان عليه، بعد أن انهار المجتمع قبل فترة طويلة تحت الضغوط الاقتصادية والمالية للحكم الاستعماري. وفي دراسة عن

المواد التي كانت تجلب من ولاية ماهاراشترا خلال القرن الثامن عشر، وجد هيروشي فوكازاوا (Hiroshi Fukazawa) بأن الحرفيين والخدم في الريف كانوا مرتبطين بالقرى (باعتبارها كياناً مؤسسياً) أكثر من ارتباطهم بالأشخاص[4].

ليس من الواقعي بالتأكيد البحث عن تعريف جامد لمصطلح «المجتمع» مقبول على نطاق واسع، وينطبق على كل القرى الهندية. فقد كان هناك قرى متنوعة ومختلفة. على سبيل المثال، في إقليم ماروار (راجاستان) كان هناك قرى يقطنها «الباسي» (يطلق عليهم اسم «تشهابارباند» في مناطق أخرى)، أي الفلاحين الذين وطّنهم الحكام؛ ولذا فهم يعيشون ويعملون تحت إدارتهم إلى حدّ ما. غير أن العدد الأكبر من القرى كان يقطنه «اللوك»، وهم عامة الناس أو الفلاحين المستقرّين هناك من تلقاء أنفسهم. وينبغي لنا أن نبحث في الفئة الأخيرة عن وجود ترتيبات لمجتمع مستقل ذاتياً. ففي داخل مثل هذه القرى، نجد أن هناك (ثانية) انقساماً عاماً تقريباً بين «الخودكاشت، أو سكان القرى الأصليين، و«البايكاشت» وهم المزارعون القادمون من قرى أخرى، والذين كان يتم استبعادهم من إدارة المجتمع. وثمة وثائق من القرن السادس عشر من منطقة فرندابان (بالقرب من مارثورا) تُعرفنا إلى مجموعات وأنواع عديدة من القرويين، يطلقون على أنفسهم اسم «بانش» أو «مُقدم» (رئيس)، ويقومون بالتخلص من الأراضي غير المزروعة في القرية، عن طريق البيع أو نقل الملكية. وكان حق ادعاء ملكية الأراضي غير المزروعة يؤول إلى جماعات الرؤساء، والكبار الذين يزعمون تمثيل القرية كلها. وكان هؤلاء يقومون بإدارة المجتمع

المالي («فوتا) الذي تشهد عليه وثائق التدقيق المغولية: وهو عبارة عن حصص ضريبية تُجمَع من كل الفلاحين وتودَع في المجمع، وتُسدَّد منه الضريبة، بالإضافة إلى نفقات القرية، مثل مكافآت الرؤساء ونفقات المسافرين وغيرها. ولكن عدداً محدوداً من احتياجات القرية كان يتم تسديده بالفعل من تلك المبالغ المحصلة. وكان يتم منح بعض الحرفيين والعمالة غير الماهرة والخدم في القرية مساحات صغيرة من الأراضي، ويبدو أنه كان هناك عرف سائد بعدم فرض الضرائب على مثل هذه الأراضي. وفي مقابل هذه الحصص من الأراضي، كان على المنتفعين بها القيام بخدمة القرية، مع أنهم يولون دون شك اهتماماً أكثر بالرؤساء وكبار القوم، إضافة إلى الاهتمام بمن يتم تحصيل الرسوم الاعتيادية منهم. وبحسب الوثائق، فإن رؤساء القوم كانوا متجانسين فيما يتعلق بمستواهم الطبقي، وأحياناً أخرى كانوا غير ذلك (هندوس ومسلمون، ضمن طبقة «البانش»). كما أن الفلاحين انقسموا إلى طبقات متعددة ذات مستويات متفاوتة، بعض القرى تضم طبقة واحدة من الفلاحين، وبعضها يضم أكثر من ذلك. ومن جهة أخرى، نجد أن الحرفيين والخدم كانوا منظمين تنظيماً أكثر صرامة، وكانت الطبقات الدنيا «المهمشون» توفر كما رأينا سابقاً الجزء الأكبر من الطبقة العاملة في الهند قبل الاستعمار. في كيرالا، يلاحظ قدوم فئة خالصة من العبيد الريفيين من مثل هذه الطبقات[5]. وتواجد العبيد الريفيون أيضاً في أجزاء من بيهار ومملكة أهوم في آسام.

كما رأينا في الفصل 2,3، أدت الزراعة والإنتاج اللذان كان يقوم بهما الأفراد لتلبية حاجة السوق إلى حدوث تمايز وتفاوت بالضرورة،

وقد برز ذلك من خلال السيطرة على الأراضي القاحلة، وتحصيل الضرائب بواسطة الرؤساء و «البانش». وهكذا تمكّن الفلاحون الكبار من حراثة أراضٍ واسعة، وزراعة العديد من المحاصيل عن طريق الاستعانة بالعمال المأجورين[6]. ويمكن اعتبار مجتمع القرية في الحقيقة آلية ملائمة، لنوع من شبه الاستغلال لجماهير الفلاحين وخدم القرية وعمالها، بدلاً من شكل بدائي من أشكال الديمقراطية الريفية.

الزميندارية

يضم المجتمع الريفي الهندي طبقة كبيرة ممن يطالبون بحقوق وراثية رفيعة، من مختلف الأنواع على الأراضي التي يملكها الفلاحون. وكان يطلق عليهم أسماء محلية مختلفة، ولكن إدارة المغول مالت إلى استخدام اسم «زميندار» باعتباره مصطلحاً شاملاً لكل المجموعات والعشائر المحلية الزراعية النافذة. وكانت فئة الزميندارية تضم القادة المستقلين من جهة، والأشخاص الذين لم يكن بالإمكان التفريق بينهم عملياً من بين كبار المتنفذين في القرى، من جهة أخرى. في هذا النطاق من الحقوق الرفيعة، برزت بعض السمات المشتركة، فقد اشتملت حقوقهم على مطالبات بضرائب ورسوم معتادة تُجبى من الفلاحين والقرويين الآخرين (حقوق الملكية) من جهة، ومطالب بمخصصات مالية من ضريبة الأرض التي تدفع نقداً، بأرض معفية من الضرائب من جهة أخرى. لذلك لم يكونوا مالكين حقيقيين، وذلك لأن حصتهم من الإنتاج والمحصول لم تصل بشكل عام إلى درجة الإيجار، ومقارنةً بعائدات الأراضي، كانت حصتهم تمثل نسبة صغيرة من الفائض

(الذي كان يصل إلى خمس أو ثلث المحصول في شمال الهند). وعلى الرغم من ذلك، فقد زعموا في مناطق أخرى بأن لديهم الحق في طرد وإخراج الفلاحين واستبدالهم آخرين بهم. ويمكن القول: إن حقوق طبقة الزميندارية كان يتم إقرارها في الغالب بشكل تقليدي أمام الملأ، عن طريق السيطرة والهيمنة المفروضة بالقوة من قبل عشائر أو طبقات معينة؛ كما كان عامل الشعور بالتضامن داخل بعض العشائر أو الطبقات الريفية، واحتفاظها بأشخاص مسلحين مأجورين هو الوسيلة الأخرى التي استطاعوا من خلالها المحافظة على مكانتهم. ومع ذلك نجد أنه بحلول عهد المغول أصبحت حقوقهم شائعة ومتعارفاً عليها في كل مكان. وكان يتم استخدام المال لتغيير التشكيل الطبقي لحقوق الزميندارية. يُقدّم كتاب «آئين أكبر»، قائمة مفصلة بطبقات الزامندريين الموزعين على كل منطقة، ومنها يجد المرء أن معظمهم في شمال الهند في نهاية القرن السادس عشر كانوا ينتمون إلى الطبقات العليا الهندوسية، وبالتحديد عشائر الراجبوت؛ غير أنه يوجد العديد من المناطق التي سُجّل فيها الهندوس والمسلمون وأناس من طبقات مختلفة ضمن قائمة الزمنيداريون[7].

النبلاء

كان الملك وبطانته من النبلاء هم المستفيدون الرئيسون من ضريبة الإيجار في الإمبراطورية المغولية والدويلات الهندية المعاصرة لها، مع أن طبقة النبلاء كانت لا تمثل إلا جزءاً صغيراً من صفوف الزمينداريه. وكان حكام المغول يعاملون كل النبلاء والوجهاء الأقل درجة منهم، على

أنهم موظفون لديهم مقابل أجر معين، وكانوا هم من يحدد مستحقات النبلاء المالية وفقاً لرتبهم، كما كانوا يخصصون لهم أراضي «الجاغير» التي تقدر عائداتها الضريبية بما يساوي مرتباتهم، وكان يتم دفع جزء من مرتباتهم نقداً من خزينة الإمبراطورية في حالات نادرة جداً. ومع تغيّر رتب أصحاب المناصب ومواقعهم، تتغيّر أراضي الجاغير، حيث لم يكن أحد يشغل المكان نفسه في أراضي اجاغير أكثر من سنتين أو ثلاث سنوات (انظر الفصل 1,3)[8].

كانت المبالغ المُقرة لأصحاب الرتب العالية ضخمة، لذا كان أصحاب هذه الرتب يحصلون على نسبة أكبر من عائدات أراضي الجاغير. فمثلاً، كانت المبالغ التي تدفع إلى 122 من حاملي هذه الرتب (منصب دار) والذين هم في الرتبة 500 (بحسب نظام الرتب) وما فوقها تستأثر بأكثر من نصف دخل الإمبراطورية في عام 1595. ففي تلك السنة، أستاثرت المناصب العليا الخمسة والعشرون بأكثر من 30 بالمئة من إجمالي الدخل، وفي سنة 1646–1647، استأثرت بأكثر من 24 بالمئة[9]. لذا كان لكبار أصحاب أراضي الجاغير مؤسسات كبيرة، في حين أنهم يوزّعون أراضي الجاغير من الباطن على موظفيهم وخدمهم. وأما حقوق أصحاب الجاغير (الجاغيردار)، فقد اقتصرت من الناحية النظرية على تحصيل الضرائب الواجبة (مال الواجب)؛ ولكن الواقع كان غير ذلك، فقد كان هناك رقابة ضئيلة على ما يبتزونه، ونتيجة ذلك، فقد تكررت الشكاوى من تسلطهم وتعسفهم حتى في المصادر الرسمية. وعلى الرغم من أهمية نظام تنقلات الجاغير في الإبقاء على السيطرة المركزية للدولة، فإنه زاد الطين بلة بالنسبة للفلاحين وذلك



الشكل3,1: نساء يعملن في البناء (فوق) في أغرا، وفي فتح بور سكري (تحت): من رسومات «أكبرنامة»، مخترف أكبر.



لأن الجاغيردار لا يستطيع أن يكسب أي شيء لمصلحته الشخصية، من خلال العمل الجاد على ازدهار الأراضي المخصصة له على المدى البعيد. من جانب آخر، تفرض عليه مصالحه الشخصية بأن يحصل على أكبر قدر ممكن من الدخل، بغض النظر عن الضرر والعواقب الناتجة عن ذلك. وكانت هذه السياسة هي جوهر تشخيص فرانسوا بيرنييه للعلل التي أصابت إمبراطورية المغول[10].

تكونت طبقة النبلاء المغوليين من عدد من الفئات والشرائح العريقة نوعاً ما. وكان عدد من النبلاء من المهاجرين الذين قدموا من آسيا الوسطى (الطورانيين) وإيران (الخراسانيين). وكانت مثل هذه الهجرات عملية مستمرة؛ لذا تزايد العنصر الإيراني بمرور الزمن على حساب الطورانيين. وبشكل عام، كان المهاجرون إما من الطبقة الأرستقراطية الراقية، أو من الطبقة البيروقراطية (الموظفين الإداريين) في بلدانهم الأصلية. وكان هناك أيضاً الأفغان والهنود المسلمون (شيخ زادة) والراجبوت، وخاصة الحكام والقادة الذين قدموا من راجاستان وآسيا الوسطى، ووصل الماراثا أيضاً في القرن السابع عشر. وشكل المهاجرون مع الأجيال التي انحدرت منهم نصف طبقة النبلاء، وبشكل عام، قدّم أولاد وأقارب النبلاء طلباً للحصول على اهتمام ورعاية خاصة، باعتبارهم ولدوا داخل البلاد (خان زادة). وبالنظر إلى تركيبة وتكوين طبقة النبلاء، فإنها تفتقر بشكل كبيرإلى جذورٍ محلية لها، وقد عزّزت تنقلات أراضي الجاغير غياب الارتباط وأدامته، لذا مال النبلاء إلى ترسيخ أنفسهم في المدن، وكانت قصور المدن، وليس الحصون الريفية مقرّات إقامتهم[11].

سكان الحضر

يمكن القول: إن الموارد المالية الضخمة التي جمعتها طبقة المغول الحاكمة كان ينفق جزء كبير منها على مؤسسات الخدم الكبيرة داخل المدن، وشراء منتجات الحرف الحضرية، ورعاية الخدمات الحرفية التي تقدمها المدن. ربما بلغ عدد سكان أغرا ثلاثة أرباع المليون، ويحتمل أن يكون سكان الحضر في الهند المغولية قد وصل إلى ما يقارب 15٪ من إجمالي عدد السكان[12].

كان سكان المدن يشملون أعداداً كبيرة من العمال والخدم والمرافقين، الذين يعملون بنظام الأجر اليومي والشهري. كما كان هناك عدد من العبيد المنزليين (بما في ذلك الإماء لخدمة الحريم والتسرّي)، مع أننا لا نسمع عن أسواق مفتوحة للرقيق (العمال)، كما كان الوضع في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويرسم بيرنييه صورة يوضح فيها حالة الإحباط التي كان عليها الحرفيون والصانعون وتدني الأجور التي يتقاضونها، بسبب استغلال المتنفذين والنبلاء لهم وإجبارهم على خدمتهم بشكل متكرر، لكن هذه الصورة مُبالغ فيها[13]. فقد كان هناك العديد من الحرفيين، كما هو الحال في أحمد آباد، ممن يقومون بصناعة الأقمشة المطرزة، وكان عملهم مخصصاً للاسواق البعيدة، ومن ثَمّ كانوا عادة في منأى عن السيطرة المباشرة للمستهلكين من الطبقة الأرستقراطية القريبة.

استفاد التجار الكبار وأصحاب المتاجر داخل المدن من الشبكة التجارية التي تجلب المنتجات الزراعية إلى المدن؛ ونظراً لأن المدن كانت عبارة عن نقاط للتواصل، فقد حدث نوع من التبادل التجاري الإقليمي

(بين المناطق المختلفة). ولعل وجهة النظر التي تفيد بأن التجار يعيشون في حالة قلق مستمر دائم، من احتمال خسارة أموالهم قد تلاشت بشكل كبير[14]. ومع ذلك، فإن هناك وجهة نظر تفيد بأن اعتماد التجار على الطبقات الحاكمة قد نتج عنه عدم بروز طبقة متوسطة مستقلة من أوساط التجار الأثرياء والحرفيين[15]. ولكن هذا يحتاج أيضاً إلى مزيد من الدراسة والتحليل. وعلى النقيض من ذلك، فقد رأى آخرون بأن إمبراطورية المغول التي اتسمت بالمركزية الإدارية وتشجيع التجارة، قد عززت بالضرورة من نمو الطبقات الوسطى الحرفية والتجارية[16].

كان العسكر يمثلون مكوّناً كبيراً من المجتمع يجمع بين العناصر الريفية والحضرية، وبحسب الإحصاء السكاني المفصل لعمال وخدم الزميندارية (محصلي الضرائب) والذي ورد في كتاب «آئين أكبر» في المناطق المختلفة للإمبراطورية، نجد أن عددهم وصل إلى 384,558 فارساً، و4,277,057 راجلاً؛ وكانت كل هذه القوات عملياً من القرويين، والأربعة ملايين راجل من الفلاحين المسلحين، وهذه نقطة ركز فيها كولف (D.H.A. Kolf). ولكن الفرسان التابعين للزميندارية ومحصلي الضرائب المحليين الذين يستخدمونهم موسمياً، يمكن أن يكونوا من فئات أعلى منزلة، ولا سيما من طبقة رؤساء العشائر وصغار الزميندارية. ومن المحتمل أن يكون بعض قوات المشاه الذين يستخدمهم الإمبراطور، وأصحاب المناصب العليا (المنصب دارية) حملة البنادق وجنود المدفعية ورماة الصواريخ النارية (وكان يتم دفع مستحقات 40,000 منهم من خزينة الإمبراطورية المركزية) قد جنّدوا من الفلاحين أو طبقات الحرفيين القرويين في مناطق معينة. أما الفرسان

الإمبراطوريون (بما في ذلك أصحاب المناصب المشار إليهم سلفاً)، فقد قدّر عددهم رسمياً بنحو 200,000 فارس في سنة 1646–1647، وكانوا ينتمون بدرجة أساسية إلى عدد من الفئات والشرائح المختلفة المهاجرين من آسيا الوسطى وإيران، والفرسان الماهرين من الأفغان والإيرانيين والراجبوت من عشائر الزميندارية. ويمكن القول: إن حملة الرماح والنبالين الراكبين، وما يتمتعون به من قدرات عالية أظهروها في حروبهم في انحاء الهند، كان لهم دور كبير في إرساء قواعد إمبراطورية المغول[17]، وكان كثير من الجنود في الجيش الإمبراطوري يُستقدَمون من الريف، ويتمركزون في المدن ما جعل تلك المدن تبدو كأنها معسكرات للجنود.

نظام الطبقات

كانت التركيبة الاجتماعية الهندية في عهد ما قبل الاستعمار مبنية، إلى حد كبير وبشكل واضح على أساس النظام الطبقي. وعندما أراد نينسي (Nainsi، نحو سنة 1664) القيام بتدوين وتوثيق أنواع شرائح الفلاحين الذين سكنوا كل قرية على حدة من قرى مروار، فإنه ذكرهم باسم الطبقات أو الأقوام التي انحدروا منها، كما رأينا مُسبّقا عندما أراد أبو الفضل (صاحب كتاب «آئين أكبر») تدوين الزميندراي في كل ناحية، نجده يذكرهم ببساطة بحسب أقوامهم أو طبقاتهم. ومما يذكر أن الموظف أو الكاتب كان يتفاخر بانتسابه مثلاً إلى البراهمة، وعندما كان يعبر عن شكره وامتنانه لشخص ما، فإنه كان يعبر عن امتنانه وشكره لكل افراد الطبقة أو القوم، كأن يقول أحدهم مثلاً «إن قوم (طبقة)

الكاياش ما زالوا يتمتعون بكرم الخلق والوفاء»[18]. تشدّد الأوصاف المعاصرة للوضع السائد آنذاك على القيود التقليدية، التي تجيز الزواج بين أفراد العشيرة أو الطبقة الواحدة، وأيضاً تحديد طبيعة الحرفة أو المهنة منذ الميلاد[19]. وبالنظر إلى مثل هذه الرؤى والأطروحات، علينا أن نتذكر عموما بأن المجتمعات المسلمة لم ترزح تحت وطأة وشدة وصرامة النظام الطبقي[20]. ولعل وجود مثل هذه المجتمعات العاملة المرنة قد ساعد الاقتصاد، على مواجهة أي زيادة كبيرة وحادة في الطلب، على الأنواع الجديدة من المنتجات التي لا يمكن تلبيتها، من خلال المهن التي تمتهنها الطبقات الموجودة. ومع ذلك فهناك أشكال أخرى يقوم النظام الطبقي بتوفيرها: في حالة درسها فوكوزاوا (Fukuzawa) تعود إلى القرن الثامن عشر، تحوّل بعض الحائكين في البداية إلى صباغين، ثم تمّ الاعتراف بهم بعد ذلك، كفئة منفصلة عن الفئة الأصل التي أصبح الزواج من أفرادها ممنوعاً[21]. وقد ذكر علماء الاجتماع كيف أن الطبقات استطاعت أيضاً أن تغير مكانتها مع طبيعة الحرفة (المهنة) عن طريق اعتماد طقوس وعادات الطبقات العليا، مثل تناول الأطعمة النباتية وحرق الموتى وعزل النساء والتخلّي عن الزواج من الأرامل[22]. أخيراً كانت الطبقات غالباً ما يتنافس بعضها مع بعض في نفس الحرف والمهن، بحيث لم يعد من الممكن في المحافظة على الاحتكار فترة طويلة. وذكر إليوت (Elliot) في سنة 1845 خمس طبقات كبيرة من البنجارا أو حمّالي الحبوب، فيما تسمى الآن منطقة أوتار براديي، وأضاف أيضا بأن أعدادهم كانت تزداد باستمرار «برجال من كل القبائل (الطبقات)، يهربون من مساكنهم وينضمون إليهم»[23]. وكان مجتمع البانيا اتحاداً من

الطبقات الفرعية العديدة المتنافسة التي يتزاوج بعضها مع بعض، وفي البنجاب، شكّل الخاترية خصوماً للبانيا، وفي أندرا شكّل الكوماتية خصومهم[24]. وكان البراهمة والكاياسية والخاترية التي لها صلات سابقة بالكهنوت، بناء على تعلّم السنسكريتية، قد دخلوا في عهد المغول) مجال تعلّم اللغة الفارسية ونظام الإدارة الفارسي، وتنافسوا فيما بينهم ومع المسلمين المتعلمين. ومن الواضح، بناء على ما سبق، أنه لا يمكن اعتبار نظام الطبقات واحداً من العوامل التي منعت مسيرة التغير والحراك الاجتماعي، على النحو الذي صوّره ماكس وير (Max Weber) من قبل[25].

ومع ذلك، كانت الطبقة على غرار الرق مؤسسة تنتقص من الإنسانية، وتعزل الإنسان، عن أخيه الإنسان ليس رأسياً فحسب بل أفقياً أيضاً. وقد خضعت الطبقات الدنيا لكثير من القمع والاضطهاد الاجتماعي الذي بلغ ذروته عند بروز ما كان يسمى بالطبقات الوضيعة أو المهمشة. لكن عدداً آخر من الطبقات الدنيا كانت تتعرض للإذلال والإهانة: ومن مظاهر ذلك إجبارهم على العمل القسري (السخرة)، بناء على تعليمات الطبقات العليا وكبار الموظفين[26].

إذا ما تتبعنا الحركة التوحيدية (الداعية إلى توحيد الخالق) المشهورة التي ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فإنه يمكن ملاحظة وجود معارضة ورفض للمبدأين الرئيسين اللذين يقوم عليهما النظام الطبقي وهما: النقاء والتسلسل الهرمي؛ وقد أكّد كبير (1500) على ذلك بقوله:

«عند الولادة دناسة، وكذلك عند الموت
أيها العالم الحبر أخبرني من الطاهر؟»[27]

وأنت يا أمار داس معلّم السيخ
لا تدع أحداً يفخر بقومه (طبقته)

....

الكون كله من تراب واحد
غير أن الباري شكل الخلق وجعلهم أعراقا شتى[28]

على الرغم من أن هذه المعارضة الأخلاقية قد أدت إلى بعض النتائج القليلة الملموسة في الحياة الفعلية للناس، فقد استفزّت تُلسيداس (Tulsidas)، المحب للرب رام، ما جعله يعبّر عن استيائه وإنكاره للمزاعم الشديدة لطبقة الشودرا في هذا العالم المادي، وجاء ذلك في كتابه «رامتشاريتمانس (Ramcharitmanas)».

القبائل

يستخدم لفظ «قبيلة» اصطلاحاً للدلالة على الكيانات الاجتماعية التي تعيش، في مراحل مختلفة من النمو الاقتصادي والثقافي خارج نطاق النظام الطبقي. ضمت الغابات بعضاً من أكثر التجمعات البدائية، مثل « قوم الغابة» (forest folk) بين منطقتي نانديال وكارنول في إقليم آندرا، حيث يعيشون بدون لباس معتمدين على العسل والأعشاب

البرية وحيوانات الصيد؛ أو قبائل النانغا أسلاف شعب الناغا الحاليين، وقد سُمّوا كذلك لأنهم يعيشون عراة، ويتسمون بقدرتهم العالية على التحمل والصبر. وكان أفراد قبيلة النانغا يقومون بجمع الطعام الطبيعي الخالص في الغابات أيضاً (قبيلة ناديال)، ولكنهم أظهروا درجة معينة من التميز الداخلي عن غيرهم؛ وذلك لأن بعضهم كان يذهب إلى آسام لتبادل بعض السلع، مثل خشب الألوة (نوع من الصبّار) مقابل الحصول على الملح والحبوب[29]. وفي هذه الحالات، نجد أن الاشتراك في أراض واسعة من الغابات بين مجموعات من الصيادين والجامعين كان يوفر أساساً للتنظيم أو البناء القبلي.

تُعد المراعي بمثابة المصدر الرئيس للمعيشة والحصول على الرزق؛ ووفّر الاستخدام الشائع للمراعي (التي تتغيّر موسمياً) الأساس لبروز نوع آخر من التنظيم القبلي، وهنا يمكن إضافة التجارة إلى المهن والأعمال التي يزاولها أهل القبائل. وبحسب أحد النصوص الذي يعود تأريخه إلى أوائل القرن السابع عشر، يُذكرُ أن الناهماردية في منطقة بلوشستان – السند الذين يعملون بالرعي وتجارة الإبل والخيول والخراف والصوف والسجاد وغيرها من منتجات المرتفعات– كانوا يقايضون ما سبق، مقابل الحصول على الحبوب والسلاح والثياب التي كانت متوفرة في مناطق السهول[30]. كما قدمت قبائل البوتية في وسط منطقة الهمالايا نفس المثال، بمزاولتها التجارة والرعي القائم على الترحال.

وتبدو القبائل الأفغانية وكأنها انحدرت بشكل أساسي من التجمعات القائمة على الرعي، في جنوب سلسلة جبال سليمان وجنوب

شرق أفغانستان. وفي حين أن الأفغان يمثلون أحد الأقوام الذين عُرفوا منذ زمن بعيد، إلا أن أسماء العديد من قبائلهم دُونّت ودخلت التاريخ متأخرة، حوالي القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وبحلول هذا التأريخ كانوا قد اعتمدوا مزاولة الزراعة والتجارة إلى جانب الرعي. وانشغلوا في عمليات طويلة الأمد تجاه الشمال، اقتضت في معظمها استخداماً كبيراً للقوة، وبالتالي تم إعطاء كل قبيلة منها صفة المنظومة أو الكيان العسكري. وتم تدوين عاداتهم وتقاليدهم في كتاب «آئين أكبر» (1595) وكتاب «تاريخ الخانجهاني» (1613). وتظهر تقاليدهم بأن القبائل بمفردها عادة ما تزعم انحدارها، وانتسابها إلى أشخاص بعينهم، وتتسمى غالباً بأسمائهم بعد ذلك، ولكنهم رغم ذلك يقبلون بوجود أجانب معهم، كما أنهم يُقرون التزاوج فيما بينهم[31].

المرأة

كان المجتمع الهندي ما قبل العصر الحديث متعسفاً مع المرأة بلا شك. ومع ذلك فإن طبيعة العلاقة التعسفية بين الطبقات والمجتمعات المختلفة تفاوتت بمرور الوقت.

حصلت النساء في معظم المجتمعات الهندية على بعض الحقوق المحدودة فيما يخص الارث أو الوراثة. وكان يتم تزويجهن في سن مبكرة حتى إنه كان يتم الزواج قبل سن البلوغ[32]. وكان والدا البنت ضمن الطبقات الدنيا يتلقيان مبالغ مالية غير محددة كمهر للعروس، في حين أن والدي العروس في أوساط الطبقات العليا هم الذين يدفعون مهراً لأهل الولد. وفي المجتمعات الرعوية والفلاحية مثل الجاتية،

والأهيرية والمواتية، نجد أن الزواج بالأرامل كان ممكناً، سواء أكان من أخي الزوج (المُتوفَى) أو من الأجانب[33]. وكانت النساء يزاولن أعمالاً عديدة منها: حمل ونقل المياه، وإدارة دولاب الغزل، وطحن القمح والذرة، والمساعدة في الأعمال الزراعية، ومع ذلك فقد كان من النادر أن تقوم النساء بحراثة التربة بأنفسهن، كما بين بعض مجتمعات الهمالايا[34]. وكانت بعض النساء من طبقات معينة، يقمن بالتجوال لبيع الحليب والسمن وبعض السلع الأخرى. ويُروى أن العبء الأكبر من الأعمال في البنغال كان يُسند إلى النساء[35]، غير أن من الصعب معرفة ما إذا كان ذلك مجرد سمعة أم أنه حقيقة. لقد كانت الهند واحدةً من الدول القليلة في العالم، في ذلك الوقت التي تزاول النساءُ فيها أعمالاً شاقة ومضنية في مجال الإنشاءات والبناء (الشكل 1,3). وكان يتم غالباً مواجهة مطالبة النساء في حقهن من الارث (الميراث)، في نطاق الطبقات الدنيا بالتجاهل والرفض، حتى في المناطق التي يجيز فيها القانون ذلك. ففي البنغال، إذا تُوفي أحد الفلاحين أو الأجانب ولم يخلف وراءه ولداً، فإنه يتم حجز زوجته وبناته واعتبارهن متاعاً أو منقولات، تُحوّل لمصلحة الإدراة المالية الملكية (جاغير دار) أو إلى الزميندار (محصل الضرائب) المسؤول عن المنطقة[36].

يبدو أن نساء الطبقات العليا كن يتمتعن بأوقات فراغ وراحة أكثر، ولكنهن كذلك ذقن مرارة المعاناة وواجهن معوّقات شديدة، ومن ذلك إجبارهن على الاعتزال (ومنع الاختلاط). إن تمكن النساء من الظهور أمام العامة بمن فيهن الملكات، دون تغطية وجوههن ورؤوسهن في عهد مملكة آهوم هو أمر تم تدوينه والاستشهاد به لغرض لفت الانتباه

وتسجيل ذلك كنقطة في تاريخ المغول[37]. وكانت إعادة تزويج الأرامل بين الطبقات العليا أمراً محظوراً تماماً، أما القيام بالعمل المخيف المتمثل في حرق الأرامل (ساتي)، فلم يكن ممارساً إلا بين فئة المحاربين في الراجبوت، ومن يقابلهم من الجهات أو المجموعات الحاكمة، وغيرها من الطبقات العليا.

سعت الإدارة المغولية إلى اعتماد سياسة الثني عن حرق الأرامل، عن طريق محاولة إرساء مبدأ «الطوعية» في العمل به في كل حالة، ولم يكن هذا الإجراء في مجمله عديم الجدوى والأثر. ومع ذلك فقد ظل العمل بهذا العرف مستمراً؛ فكانت تحدث هذه الحالات مرتين إلى ثلاث مرات في الأسبوع في العاصمة أغرا، خلال السنوات الأخيرة لحكم جهانغير[38]. وهذا لا يعني أن كل أو حتى معظم أرامل الطبقات العليا، كان يتم إجبارهن على حرق أنفسهن. فكانت بعض الأرامل لا يمتلكن أموالاً وممتلكات منقولة فحسب، بل يمتلكن حقوقاً ضريبية حصلن عليها بالوراثة[39]. وساد نظام نسبة الولد للأم بين بعض المجتمعات في كيرالا، وكانت هناك بعض الأعراف المماثلة أو الموازية بين الغاروية والخاسية في منطقة ميغهالايا.

يمكن القول: إن أثر الشريعة الإسلامية يظهر أكثر في الشرائح الوسطى والعليا للمجتمع المسلم. فإباحة الزواج بما يصل إلى أربع زوجات، وإباحة ملك أي عدد من ذات اليمين أو الإماء للرجل الواحد، كل ذلك يمثل ميزة وحظاً وافراً، يتمتع به فقط مَن هم أكثر ثراءً ونفوذاً. لقد كان هناك بعض حالات الاستياء تجاه حق الرجل، وقد ظهر ذلك الاستياء، من خلال العثور على عقد زواج نموذجي تم إعادة إخراجه

وإبرازه في مصنف خاص بالرسائل، ودليل الأعمال الإدارية، وكذلك في عقود زواج فعلية في سورات في النصف الأول من القرن السابع عشر. وفي هذه الوثائق، يظهر لنا أن الزوجات كن يلزمن الأزواج بعدم الزواج مرة ثانية ويمنعونهم من امتلاك ذات اليمين (الإماء والجواري). كما أشارت عقود الزواج إلى منع الزوج من الضرب المبرح للزوجة، وضمان حق الزوجة في الحصول على مبلغ مالي، لمواجهة عيشة الكفاف كحد أدنى[40]. وعلى الرغم من إباحة الزواج المبكر، فقد بدا أنه أصبح أقل شيوعاً وانتشاراً بين المسلمين؛ ومن جانب آخر، كان الزواج بالأرامل، وهو أمر أقره الشرع، شائعا وأمراً عادياً. وقد توجب على نساء الطبقات العليا العزلة وعدم الاختلاط، وهذا أمرٌ أجمع عليه الرحّالة الأوروبيون في ذلك الحين. وكان يحق للنساء المطالبة بمهورهن من الأزواج، كما نص عقد الزواج، كما أن لهن حق وراثة الممتلكات، ولكن نصيبهن أقل بكثير مما يحصل عليه الذكور من أفراد العائلة. ومما يثير الدهشة والاهتمام أن الإمبراطور أكبر عبّر عن عدم رضاه عن عدم وجود مساواة[41]؛ كما أن الإمبراطور أورانغزب خالف الشريعة الإسلامية عندما وضع قواعد لمسألة خلافة، أو انتقال ملكية هبات الأراضي في سنة 1690، حيث أقر أن تحافظ الأرامل على كل الهبات التي مُنحت للأزواج طوال حياتهن[42].

ويحتمل أن النساء حتى من الطبقات المتوسطة بقين أمّيات بشكل واسع ولم يتعلّمن. وعندما تم تدوين بقايا وآثار إحدى الأسر التي توفي أفرادها فجأة في ريزين (مالوا) في سنة 1698، وُجد أن من ضمن ما تركه الأب حوالي 91 كتاباً، في حين أن ولديه (الذكور) خلّفا وراءهما العديد

من الكتب: خلف الأول 26 كتاباً، وخلف الثاني 226 كتاباً. وكانت الأم غنية لدرجة أنها تركت وراءها 235 روبية نقداً، ولكنها لم تترك كتباً، وتركت ابنتها 39 روبية ولكنها أيضاً لم تخلف وراءها كتباً. من جهة أخرى، تظهر صورة يعود تأريخها إلى القرن الخامس عشر فتاةً في إحدى المدارس جنباً إلى جنب مع أخيها: ويُعد هذا دليلاً قد سبقت الإشارة إليه في الباب الثاني (الشكل: 1,2)؛ غير أن هناك حالة استثنائية لأخت هُمايون واسمها جُلبادان بيغام التي كانت متعلمة، بينما كان زوجها أمّياً[43].

الحواشي

1. Karl Marx, *Capital*, Vol.1, English transl. S. Moore and E. Aveling, ed. F. Engels, London, 1887, pp. 350-52, and Henry Summer Maine, *Village Communities in East and West*, London,1871.
2. عبر بادن باول B.H. Baden Powell عن آرائه في عملين، *Indian Village Community*, London, 1896, and *Origin and Growth of Village Communities in India*, London, 1899.
3. W.H. Wiser, *The Hindu Jajmani System*, Lucknow, 1936.
4. Hiroshi Fukazawa, *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States*, Delhi, 1991, pp. 199-244.
5. توجز هذه الفقرة معالجة «مجتمع القرية» في Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, 2nd ed., pp. 144-160. انظر أيضاً I. Habib, 'Village Community' in J.S. Grewal (ed.), *The State and Society in Medieval India*, New Delhi, 2005, pp. 386-95. وعن علاقات الحرفيين وخدم القرى مع المجتمع، انظر Hiroshi Fukazawa, *The Medieval Deccan*, op.cit., pp. 199-244. وتوجد تفاصيل عن العبودية في مالابار في سنة 1800-01 في Francis Buchanan, *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*, 1800-01, 3 vols., London, 1807.
6. I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 135-44.
7. المصدر نفسه، ص 169–229؛ نفسه، الزميندارية في J.S. Grewal (ed.), *The State and Society*, pp. 147-54.
8. W.H. Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, Cambridge, 1929, pp. 92-98; I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 298-341.
9. Shireen Mخسره، *Economy of the Mughal Empire, c. 1595, a Statistical Study*, Delhi1987, pp. 221-3, and A.J. Qaisar, 'Distribution of the Revenue Resources of the Mughal Empire among the Nobility', *Proceedings of the Indian History Congress, Allahabad (1965) session*, pp. 237-43.
10. Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire, 1656-68*, transl. A.Constable, 2nd ed. rev. V.A. Smith, London, 1916, pp. 227 et passim.
11. أكثر الأعمال شمولاً عن تكوين الوجهاء المغول موجود في M. Athar Ali, *The Apparatus of Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility, 1574-1658*, Delhi, 1985، انظر تحليل المؤلف، ص xx-xxi. انظر أيضاً نفسه، *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, 2nd ed., with new intro., Delhi, 1997, pp. 11-37.
12. I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 83-84.
13. Bernier, *Travels*, op. cit., pp. 254-56.
14. Ashin Das Gupta, *Indian Merchants and the Decline of Surat*, reprinted, New Delhi, 1994, pp. 72-73.

15. B.B. Misra, *The Indian Middle Classes: their Growth in Modern Times*, London, 1961، الفصل 1—3.

16. قدمت هذه المقولة أولاً في W.C. Smith, 'The Mughal Empire and the Middle Classes', Islamic Culture, Hydarabad (Dn.), 1944, pp. 349-63. للاطلاع على رواية وصفية، انظر Iqtidar A. Khan, 'The Professional Middle Classes', in J.S. Grewal (ed.), *The State and Society*, pp.122-34.

17. لتفحص الإحصاءات عن الزميندارية في «آئين أكبر»، وتقدير الجيش الإمبراطوري، انظر I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 202-08. انظر أيضاً Dirk H.A. Kolff, *Naukar, Rajput and Sepoy: The Ethno-History of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge,1990.

18. Balkrishan Brahman, Letters and other papers, MS. British Lib. Add.16,859, ff97a.

19. Babur, *Baburnama*, transl.A.S. Beveridge, London, 1921, II, p. 518; John Hughen van Linschoten, *Voyage to the East Indies*, English transl., , ed. A.C. Burnell, I, London1885, p. 231; and Bernier, *Travels*, p. 259.

20. Lieut. R.F. Burton, Notes, (1847) in R. Hughes THOMAS (ed.), *Memoirs on Sind*, 2nd ed., Delhi, n.d., pp. 643-44. للاطلاع على تعليق بريطاني مبكر على هذه الظاهرة. لكنه يضيف بأن النساجين، وعمال الجلود، والكناسين، والصيادين كانوا محتقرين ومجبرين على العيش خارج البلدات والقرى، ولا يمكنهم التزاوج إلا في ما بينهم.

21. H. Fukazawa, *The Medieval Deccan*, op.cit., pp. 101-03.

22. قارن M.N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, 1962.

23. Henry M. Elliot, *Memoirs of the History & c. of the Northwestern Provinces of India*, ed. J. Beames, London, 1869, I, pp. 53-55.

24. I. Habib, 'Merchant Communities in pre-colonial India' in James D. Tracy (ed.), *The Rise of Merchant Empires*, cambridge, 1990, pp. 379-82.

25. للاطلاع على نقد قدمه فيبر لهذه المسألة، انظر D. Morris, 'Values as an Obstacle to Economic Growth in South Asia', Journal of Economic History, XXVII (1967), pp. 588-607.

26. I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 180-81, 189.

27. M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, Oxford, 1909, VI, p. 161.

28. المصدر نفسه، II، ص 238.

29. يصف بهمسن قبيلة غابة أندرا في السنوات الأخيرة من حكم أورانغزب، ويوجد وصف للنانغا في Muhammad Kazim in Alamgirnama في السنوات الأولى من حكم أورانغزب. للاطلاع على التفاصيل والمراجع، انظر I. Habib, 'Tribes and Tribal Organzation' in J.S. Grewal (ed.), *The State and Society*, pp. 380-81, 385.

30. Yusuf Mirak, *Mazhar-i Shahjahani*, ed. Sayyid Husamuddin Rashidi, Karachi, 1962, p. 239.

31. قارن I. Habib, 'Tribes and Tribal Organzation' in J.S. Grewal (ed.), *The State and Society*, pp. 381-86، للاطلاع على بحث مفصل مع مراجع.

32. Pelsaert, 'Remonstrantie', transl., *Jahangir's India*, op. cit., p. 85; William Methwold, 'Relations & c.' (1625) in .H. Moreland (ed. and transl.), *Relations of Golconda in the Early Seventeenth Century*, London, 1931, p. 25 .

33. عرف هذا النظام باسم كاراو في شمال الهند، وكان رائجاً في أوساط العديد من الطبقات (James Skinner, *Tashrihu'l Aqwam*, MS British Mus. Add. 27,255, ff74a, 148b, 155a, 157a).

34. انظر رواية أنطونيو دي أندراد (1624)، موجزة في C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, The

Hague, 1924.

35. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op. cit., I, p. 389.

36. للاطلاع على هذه العادة، انظر I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., p. 287. ولمعرفة موقف المرأة على العموم، انظر نفسه، *Exploring Medieval Gender History*, Indian History Congress Symposia Papers, Calcutta, 2000

37. Muhammad Kazim, *Alamgirinama*, ed. Khadim Husain *et al*, Calcutta, 1868, p. 728; Shihabu'ddin Talish, *Fathiya 'Ibriya*, Calcutta, 1847, p.69.

38. Pelsaert, *Jahangir's India*, op. cit., pp. 78-80. وهو يشير إلى أنه مقابل أرملة تحرق نفسها يوجد «مئات أو آلاف» الأرامل اللواتي لم يحرقن أنفسهن وعشن دون أي تأنيب من طبقاتهن. وقد انتقد أكبر هذه الممارسة بشدة على أسس أخلاقية (Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op. cit., II, p. 243).

39. I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 191-2.

40. يوجد عقد الزواج القياسي في *Munshat-i Namakin*, 1594, ed. I.A. Zilli, Delhi, 2007, pp. 333-34, and Munshi Nand Ram, *Siyaqnama*, litho., Lucknow, 1869, pp. 88-89.

41. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op. cit., II, pp. 235, 240.

42. قارن I. Habib, *The Agrarian System*, 2nd ed., pp. 351-2، غير أنه يحرم البنات المتزوجات من حصتهن ،باكملها.

43. انظر لهذه الفقرة بأكملها I. Habib, *Proceedings of the Indian History Congress, 66th Session (Santiniketan, 2005-06)*, pp. 530-537.

4.3

الدين

الهندوسية: مدارس و مذاهب أخرى غير البهاكتية

يمكننا أن ندرك من أول وهلة أن استمرار التعايش بين الهندوسية والإسلام، يعتبر أهم السمات البارزة للحياة الدينية خلال عهد المغول في الهند. غير أن هذه الملاحظة تضفي نوعاً من الغموض حول الحقيقة التي تشير إلى أن الهندوسية والإسلام لم يكونا دينيْن بالمعنى نفسه. ووفقاً لما دوّنه كاتب مغفل في كتابه الشهير حول أديان العالم بعنوان «دابِستان» (مدرسة الأديان) الذي كتب نحو سنة 1653، فإن هناك «العديد من الديانات داخل الهندوسية، وعدداً كبيراً لا حصر له من المعتقدات والأعراف»[1]. وبعبارة أخرى، ففي حين أن لفظ «هندو» هو تسمية للهندي غير المسلم، فمن الصعوبة بمكان أن نتحدث عن الهندوسية ككيان، أو معتقد قائم بذاته بنفس المعنى الذي يمكن أن نتحدث فيه عن الإسلام أو عن الأديان الساميّة بشكل عام. ومن الصواب القول أيضاً وبنفس الدرجة: إن الطوائف المختلفة في الهندوسية، رغم اختلافاتها، إلا أنها تشترك معاً في نفس التعابير الاصطلاحية وحتى إنها تشترك في نفس الآلهة أو ما يشبههم. ويرجع ذلك إلى أن هذه الطوائف قد تطورت من خلال تفاعلها المشترك والمتبادل، ومن خلال التعبير المشترك إلى حد

كبير بنفس اللغة (السنسكريتية). وقبل ستين عاماً من كتابة المصنف المذكور سابقاً «دابستان»، ألّف ابو الفضل كتابه الشهير «آئين أكبر» (1595) حيث ذكر فيه وصفا تفصيلياً وشاملاً لمعتقدات الهندوس[2].

شهدت فترة المغول استمرار الاعتقاد بالنصوص البراهمية لكل العناصر الرئيسة للهندوسية المحافظة (التقليدية) أو العليا، التي تم توضيحها في كتابي «آئين أكبر» و«دابستان». وثمة تفسير جدير بالاهتمام لفلسفة ميمامسا في كتاب «ماناميودايا» (*Manameyodaya*) لمؤلفه نارايانا بهاتا (نحو سنة 1600). تؤيد هذه المدرسة الفلسفية فكرة الأداء الآلي أو الذاتي لنظام تناسخ الأرواح في دورات الحياة، وهي محطة أو نقطة في حياة الكل، باعتبارها نتيجة أعمال (كارما) التي تم القيام بها في دورات الحياة السابقة. ويقدم صاحب كتاب «دابستان» ملاحظة مثيرة للاهتمام، وهي أنه على الرغم من أن «المعتقد العام» بين الهندوس هو وجود «خالق واحد»، فإن المخلوقات تبقى في حياتها مقيدة بتأثير أفعالها (التي قامت بها هي نفسها)[3]. وإن التركيز في الأعمال أصبح الآن هو المفتاح لما يسمى «دارما»، أي السلوك الموصوف لمدارس «سمريتي» (أحد النصوص المقدسة عند الهندوس). واستمر المعتقد التقليدي في هذا المجال ليتم بعد ذلك تأكيده في الملخصات والمدوّنات والتعليقات الموجزة والتفاسير التفصيلية. وكتب فاتشاسباتي (نحو سنة 1510) كتاباً بعنوان «فيفاداشينتاماني» (*Vivadachintamani*) في ميثيلا في إقليم بيهار. وفي البنغال (نحو سنة 1567) كتب راغوناندانا (Raghunandana) من منطقة دافادفيب مقالاته الثماني والعشرين، «سمريتيتاتفا» (*Smrititattva*) الذي أصبح مرجعاً رئيساً فيما يخص

الطقوس الدينية والميراث. وألف كامالاكارا بهاتا (1612) كتاباً بعنوان «نيرناياسندهو» (*Nirnayasindhu*) حيث يستشهد في كتابه بما كتبه راغوناندانا، باعتباره حجة ومرجعا رئيساً، وبالتالي، اكتسب أهميته باعتباره مرجعاً قانونياً ودينياً في ماهاراشترا. وهناك عمل موسوعي بعنوان «فيراميترودايا» (*Viramitrodaya*) صنّفه ميترا ميشرا (Mitra Mishra) برعاية بير سنغ، أحد النبلاء الرئيسين التابعين للإمبراطور جهانغير (1605–27)[4].

لم تنحرف هذه الأعمال عموماً أو تبتعد كثيراً عن المواقف المتعلقة، بعلو مكانة وعظمة البراهمة، والقواعد المنظمة للطبقات، كما تم تعريفها في النصوص القديمة «سمريتيس». وإذا كان هناك تغيير أو خروج عما سبق، فإنه عبارة عن تكرار وتفصيل للقيود والضوابط المفروضة على الطبقات الدنيا وعلى النساء. وقد ذهب راغوناندانا بعيداً عندما صرح بأن البراهمة هم الوحيدون الذين «ولدوا مرتين»، والسبب في ذلك حسب قوله هو أن الكشاترية والفايشية كانوا في هذه الفترة قد صاروا ضمن صفوف الشودرا.

في فيدانتا، كانت تقاليد الشانكراشاريا نافذة لدرجة أنه نتج عن ذلك التأثير ظهور العديد من النصوص المكتوبة. ويبدو واضحاً من خلال عدد من الجمل في كتاب «دابستان» أن معتقد «وحدة الوجود» الذي تؤمن به طائفة الشانكراشاريا، كان قد تغلغل وانتشر في عدد كبير من الطوائف والمدارس الفكرية بحلول منتصف القرن السابع عشر. ويوضح سدانّندا (Sadananda) في كتابه «فيدانتسارا» (*Vidantasara*)، نحو سنة 1500) وجود مزج لمبادئ طائفة الساتخيا. ومن جانب آخر،

يعترف فيجنانابهيكشو (Vijnanabhikshu، نحو سنة 1650) مؤلف كتاب «سامخياسارا» (Samkhyasara) بحقيقة ما جاء به فيدانتا وبَيَّن فيها أن معتقد «ثنائية السامخيا» ما هو إلا أحد جوانب «الحقيقة». ويبدو أن هناك تطوراً في مسألة التوفيق والتقارب بين الفيدانتا ومعتقدات الشايفيت قام به أبايا ديكشيتا (Appayya Dikshita) (1520–92) من فيلور، وهو كاتب غزير الإنتاج في موضوعات مختلفة. ويعتبر شيفنانار (Shivananar) أحد علماء اللاهوت في طائفة الشايفيت من المرحلة المتأخرة في الجنوب (1785).

تماشياً مع الانتشار الواضح لمعتقدات التانتريك، والممارسات التي تم ذكرها في كتاب «دابستان»، يتضح لنا بأن الأدب التانتريكي استوعب إضافاتٍ كبيرةً وملموسة خلال هذه الفترة. وكتب ماهيتدارا (Mahitdhara) من فاراناسي كتاباً بعنوان «مانتراماهودادي» (*Mantra-mahodadhi*) في سنة 1589. وفي البنغال، كتب بورناندا (Purnanda، 1571) مصنفاً في الفلسفة والطقوس السحرية؛ وفي القرن التالي، كتب كريشناندا أغمافاغيشا (Krishnananda) من نافادفيب كتاباً بالغ الأهمية بعنوان «تانتراسارا» (*Tantrasara*)[5].

طوائف البهاكتي

كان القرنان السادس عشر والسابع عشر قرني «الفايشناوية» بالدرجة الأولى. ففي شمال الهند، كان لدى فرقة أو طائفة الراما أحد الوعاظ والدعاة الكبار، وهو تولسيداس الذي قدم في «رامتشاريتماناس» (Ramcharitmanas) المكتوب بلهجة أوده، نمطاً وشكلاً شعبياً

لنصوص الرامايانا الأصلية. وكان تولسيداس شديد الايمان بمعتقد الدارمشاسترا، ويعتبر الطوائف الشعبية الموحّدة، مع قادة وزعماء الشودرا، إهانة ووصمة عار في ذلك الوقت. غير أن هذه الرؤية لم تكن الرسالة الأساسية لكتابه. ففي أشعاره الرصينة والصادقة التي يصور فيها ويعبرعن إيمانه وولائه لراما العادل، الإله المجسّد الذي أصبح إلهاً بيده السيطرة «الكاملة» على «القدر».

كان يبدو التعبيرعن المشاعر الدينية أكثر عاطفة وشجوناً عندما يتعلق الأمر بإبداء الولاء والحب «للإله كريشنا» وهو تجسيد آخر «للإله» فشنو. وثمة رجل دين براهمي اسمه تشايتانيا (Chaitanya) (1485–1533) ابتدع طائفة كريشنا وحبيبته رادها حيث يقوم المحب، وهو يردّد اسم الإله، بتخيُّل نفسه بمثابة صاحب لكريشنا في منطقة فريندابان، ويعيد تمثيل رياضاته «المدركة» في عقله[6]. وكانت هذه الرؤى والتصورات العقلية والذهنية بمثابة وسيلة للتواصل مع «الرب»، حيث يدرك فيها كريشنا أيضاً حب الموالي والنصير. وفي حين أن تشايتانيا كان له أتباع في البنغال بشكل أساسي، فإنه ترك خلفاء نشيطين جداً في منطقة فريندابان بالقرب من ماثورا؛ وقَدَّم من خلال سلسلة من الأعمال باللغة السنسكريتية أساساً فلسفياً للطائفة، ثم ذكر بالتفصيل الطقوس الخاصة بها[7]. وقد ظهر تشايتانيا أمام أتباعه كما لو أنه في حالة تجسيد مشتركة مع كريشنا ورادها. ومع أن الموالين والمناصرين كان يتبعون في حياتهم العائلية الطقوس والممارسات الطبقية، فإن الشرائح والفئات الدنيا لم تُسلب حقها في العبادة؛ ورفضت طائفة الساهاجيا (القرن الثامن عشر) الحياة كما نصت عليها النصوص الدينية القديمة «سمريتيس» وابتدعت

طقوس وممارسات الشاكتيك والرادها (معتقدات هندوسية). وفي آسام أُنشئت طائفة فايشنافا المماثلة لطائفة تشايتانيا، وقد أنشأها شاب معاصر لتشايتانيا هو شانكارادیفا (Shankaradeva) (توفي 1568)، غير أنه تجنب عبادة الصور، وشدّد على وجود إله حق مطلق «مجسّد»، ينبغي أن يتم توجيه العبادة والولاء له من خلال حب كريشنا.

وقام كل من فالابهاتشاريا (Vallabhacharya، توفي 1531 (وابنه فيتهالناث (Vitthalnath، توفي 1576) بنشر دين أطلق عليه «النعمة» (بشتيمارغا)؛ ونظراً إلى ولاء ومناصرة سودراس (Sudras) لهذه الطائفة، فقد كتب مصنفاً بعنوان «سورسارافالي» (*Sur-saravali*) (1545) باللغة المحلية بارجي، وفيه وصف لرياضات كريشنا ورادها، وآخرين باعتبارها إثباتات لقدرات الرب العظيمة. واكتسبت هذه الطائفة بعض الشهرة في غوجارات وراجاستان؛ وبلورت هذه الطائفة هناك إعجابا مفرطاً بنسل فالابهاتشاريا (اعتبر الآن تجسيداً لكريشنا)، فحصل على لقب «مهاراج» واعتمد فيما بعد على أتباعه من المجتمع التجاري الثري[8]. ويعود الفضل في إنشاء طائفة رادها – فالابهيس إلى هيتا هاريفامشا (Hita Harivamsha، توفي 1553) الذي أسند إلى رادها أهم موقع ومكانة في معتقد «ثنائية الإله».

شملت حركة الفايشناوية في ماهاراشترا كلاً من طائفة الموحدين وبعض الرموز والعناصر المحافظة. وقد فصّل إكناث (Eknath، توفي 1599)، وهو من البراهمة، مبدأ البهاكتية، وسمح لكل الطبقات، وكذلك النساء بأن يتجمعوا لتقديم الشكر والثناء للرب، ويشاركوا في متعة الترانيم والأناشيد التعبدية (كيرتن)، ونزع إلى التقليل من أهمية

بعض الطقوس غير المهمة. ومن الممكن أن يكون توكارام (Tukaram، توفي 1649)، وهو من فلاحي شودرا، قد تأثر بطائفة التشايتانيا؛ وفي حين أنه ينسب نفسه إلى فيثوبا (رب بندهاري)، فإن إلهه «فيتهال» يبدو أقرب إلى الإله رام الذي يؤمن به الموحّد كبير، وأقل قرباً من كريشنا إله طائفة التشايتانيا. وتغنّى توكارام بإمكانية رجوع ولجوء المحب والموالي إلى الإله مهما دنت مكانته، كما أنه كان لا يتردد في استخدام لفظ «الله» للدلالة على الإله الذي يؤمن به[9]. وكان رامداس (Ramdas، توفي 1681) أحد المعاصرين الشباب لتوكارام يختلف معه في المنهجية التي ينتهجها، حيث جمع بين الدعوة إلى عبادة راما باعتباره «إلهاً»، مع التمسك والالتزام بمبادئ دارما (دارما ماهاراشترا)، أي المحافظة على قدسية البراهمة وآلهتهم. وقام بتنظيم مراكز للزهاد والعباد، وتلقى دعماً من شيفاجي (توفي 1680)، حاكم الماراثا[10].

وفي كارناتاكا، بدت حركة داساكوتا أنها تنتمي رسمياً إلى نظام مادفاتشاريا. وقد نشأت هذه الحركة وتزامنت مع وفاة فياسارايا. وتُظهر أغاني وأناشيد هذه الطائفة باللغة الكانادية اتصالها والتحامها بالفيثاهالا، إله باندهاربور، كما تُظهر حالة السعادة والمتعة الدينية والتغزل بطائفة التشايتانيا. وثمة مُريد لفياسارايا يدعى كاناكادا (Kanakada)، وهو راعٍ بحسب طبقته، أصرّ من خلال كتاباته المشهورة على تمكين الطبقات الدنيا (البسطاء) من التواصل مع الرب.

طوائف أخرى: الجاينية

استمر علم المنطق والجدل في جذب الانتباه، من خلال المصنفات

والشروحات والكتب؛ وقامت مدارس نافادفيب بإصدار تعليقات راغوناذا (Raghunatha Siromani) (نحو سنة 1599) على «غانغيشا (Gangesha)»، وكان هناك تعليق على هذا العمل قام به غادهادارا (Gadhadara) (نحو سنة 1700). وعلّق شانكارا (Shankara Mishra) في كتاب «أوباسكارا» (*Upaskara*، نحو سنة 1600) على كتاب «نياياسوترا (*Nyaya-Sutra*). ومن بين الكتب التي تم تأليفها كتاب أنام بهاتا (Annam Bhatta) بعنوان «تاركاسامغراها» (*Tarkasamgraha*، 1585)، وكتاب جاغاديشا (Jagadisha) بعنوان «تاركامريتا» (*Tarkamrita*، نحو سنة 1700). ووجه كيث (A.B. Keuth) في تعليقه نقداً حول الغموض الذي يكتنف هذا الأدب السكولاستي، ولاحظ أن كل المدارس كانت في ذلك الوقت تؤمن بفكرة «وحدانية الله»[11].

إن بقاء الأفكار المادية اللادينية لفلسفة التشارفاكية، تم وصفها في كتاب «دابستان» بأنها تُكوّن المبدأ أو النهج الثامن للهندوسية، أمرٌ شديد الأهمية. فقد اعتقد التشارفاكية بأن العالم الحقيقي هو ما تدركه الحواس فقط ؛ «وأن ارتفاع مكانة المرء أو انخفاضها ناتج عن طبيعة العالم»، وليس ناتجاً عن توجيه إلهي. وهناك إنكار في هذه الفلسفة لمسألة وجود «خالق» أو «آلهة»، وأيضاً إنكار لحقيقة فيداس (نصوص دينية قديمة). وثمة استشهادات واقتباسات لعدد من أوجه النقد المحددة التي وجهوها للاعتقاد بما هو «مُعجِز أو مقدّس»؛ وبالتحديد تلك الانتقادات التي انتشرت عن طريق التناقل الشفهي، والتي انبثقت عن نصوص كتبها الخصوم، ولم يذكر المؤلف هنا اسم أي نص أو زاهد من هذه الطائفة في مصدره[12].

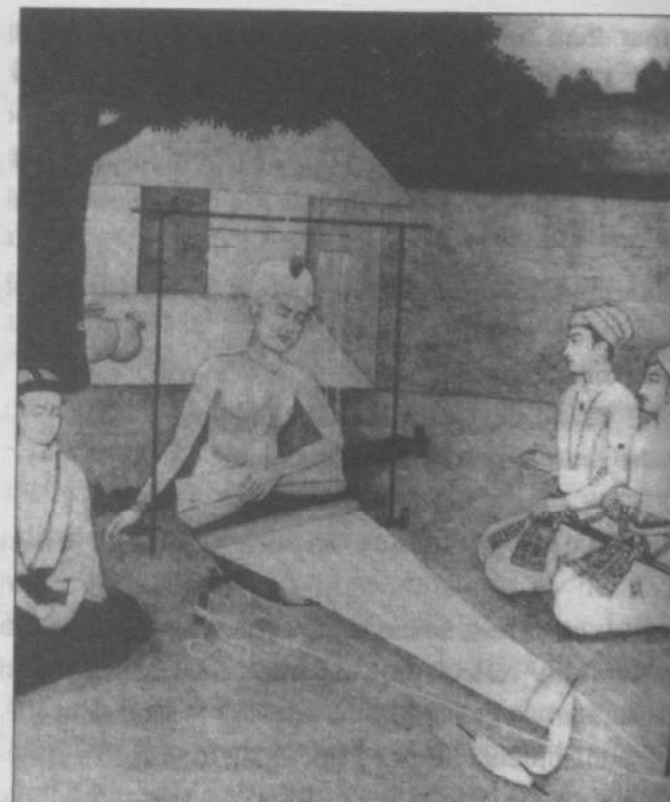
كانت غوجارات المنطقة الأساسية التي تمثل قوة طائفة الجاينية، خلال هذه الفترة، على الرغم من وجود مجتمعات الجاينية في مناطق أخرى أيضاً. وتم تدوين وتأليف النصوص الدينية وأدبيات هذه الطائفة في غوجارات باللغات التالية: السنسكريتية وبراكريتية والبراجية والكانادية ولغات أخرى، ولكن أجزاء كبيرة من تلك النصوص وُصفت بأنها مكررة أو عبارة عن سِيَر خاصة برجال الدين. وقد تم تأسيس المنهج الجدلي الخاص بالجاينية بواسطة ياشوفيجاياجي (Yashovijayaji) في كتابه الذي يحمل عنوان «جينا تاركا بهاشا» (*Jainta tarka-bhasha*، نحو سنة 1670)؛ وهو أيضا مؤلف عدد آخر من الكتب الدينية[13]. وكانت طائفتا الجاينية، شفيتامبارا وديغامبارا، قد ازدهرتا في عهد إمبراطورية الفيجاياناجارا[14]. وقد ادعى رجال الدين الجاينية قُربهم الاستثنائي من الإمبراطور أكبر وبلاطه[15]. وقد تم حصر أتباع هذه الطائفة بشكل متزايد ليكوّنوا بعد ذلك «طبقات البانيا والبوهرا من التجار، حيث كان يقوم معظمهم ببيع حبوب الطعام، ويقوم بعضهم بإنجاز الخدمات الأخرى (دابستان)[16].

كبير والحركة التوحيدية

ظهر التغيرُ الذي طرأ على نسبة كبيرة ومهمة من الأسلوب الهندي الخاص بالفكر الديني، من خلال الوعظ والإرشاد الذي قام به الحائك كبير الفارناسي (توفي 1518) (الشكل 2,3). فمن ناحية، يمكننا أن نرى في مؤلفاته عملية تنقية وتصفية لمعتقدات الفايشنافية والناثيوجيكية وحتى التانتريكية، من أجل التوصل إلى عقيدة «التوحيد» بطريقة

دقيقة تماثل التوحيد الإسلامي؛ أو بدلاً عن ذلك الحصول على قبول شامل لمنطق «الوحدانية» في الإسلام، مع رفض شريعته من خلال شرح وتوضيح يتوجب تقديمه بلغة يفهمها، من هم خارج نطاق الثقافة الإسلامية[17]. ويمكن تقديم مقولات قوية تؤيد هاتين الفكرتين معاً، ولكن مهما كانت الطريقة التي قام من خلالها كبير بتدعيم الأفكار التي صرح بها، فقد دَهِش معاصروه بشكل كبير من شجاعته وحماسته.

عرض كبير مسألة الوحدانية المطلقة التي لا تقبل عبادة الصور ولا



الشكل 2,3: كبير الحائك وهو يعمل، صورة مغولية، القرن السابع عشر

توجد فيها طقوس. فالعبودية لله، وليس تقديم الحب له هي الوسيلة الصحيحة للنجاة، والحب رغم عدم غيابه عنصر ثانوي[18]. وهذا يُضعف أي رأي أو فكرة تفيد، بأن كبير حصل على ما لديه من فكر عن طريق تعبّد الفايشنافية أو التصوف الإسلامي. ويحاسب «الله» العبدَ على إيمانه به وأعماله في هذه الحياة، وذلك يتضح في المناجاة الآتية:

كبير! المال مال ساه (التاجر الرئيس/المقرض)
وأنتَ أضعته كله
وستواجه صعوبة كبيرة
عندما يحين عرض الصُّحف للحساب[19].

يتضح مما سبق التأثر الواضح بالمبدأ الإسلامي المتعلق بمحاسبة العباد، بدقة متناهية على أفكارهم وأعمالهم يوم الحساب؛ وفي نفس الوقت، نجد أن فكرة وصف «الله» بالمقرض لا تُوضّح فهم المسلم التقليدي العام، ولكنها تُوضّح النظرة الطبيعية للحرفي الفقير تجاه سيّده (رب العمل الذي أفقره وأضعفه). ولكن إذا كان كبير يحذر من العقاب، فإنه لا ينظر إلى الأمام، إلى الجنة التي تتحقق فيها كل الأماني والرغبات، وهذا بحدّ ذاته يُمثل ابتعاداً عن العقيدة الإسلامية:

ما دام المرء يرغب في الذهاب إلى الجنة
فإنه لن يجد مأوى عند قدم الإله[20].

إن معارضةَ كبيرٍ لمفهومي طهارة الطقوس والدنس، وقواعد النصوص القديمة «سمريتيس» ونظام الطبقات، تُمثِّلُ موقفاً متصلباً بشكل كامل. وبحسب خلاصة لتعاليمه من أواخر القرن السادس عشر، رَفضَ كبيرٌ إقرار الفروق الطبقية أو الاعتراف بسلطة أي من من مدارس الفلسفة الهندوسية الست، ولم يقدّر عالياً الأقسام الأربعة للحياة التي وصفها البراهمه[21].

وفيا يتعلق بالديانتين المتنازعتين، يقول أكبر بطريقة ساخرة:

يموت الهندوسي وهو يردّد «رام»، والمسلم «يا الله»

ويقول كبيرٌ: *«إن من يعيش لا ينبغي أن يسير مع أي منهما»*

ثم يقول الوحي المنتصر:

لقد صارت الكعبة مثل كاسي (مكان مقدس قديم)، وأصبح رام «رحيم»

وصارت الحبوب الخشنة دقيقاً ناعماً،

كبير!! اجلس! واستمع بذلك[22].

تظل مثل هذه التعاليم حية ومترددة في منطقة مَزقها الصراع بين المعبد والمسجد.

كان جمهورُ كبيرٍ هم عامة الناس والحِرفيين والفلاحين وأعيان القرى؛ وجاءت تشبيهاته واستعاراته من حياتهم ومعاناتهم؛ وكانت لغته لسانهم. وتركت اللهجات الإقليمية المختلفة بصماتها وأثرها على

لغته الأصلية الأودهية، نظراً لترحاله وانتشار أشعاره. صحيح أنه تأثر ببعض التحيّزات في بيئته (يغلب عليها الفقر والذكورة) ضد النساء، لكنه وجد طريقة تحفظ كرامة الفقراء والمضطهدين في عالم الرب الذي يؤمن به. وتتابع أقرانه من بعده، وهم ينتمون الى الطبقة الدنيا مثله، يحثون عن «الله» في هذه الأرض، أرض نظام الطبقات. ولا يمكن لأحد أن يضيف أكثر إلى ما رآه أرجان، المعلم الخامس للسيخ، في سنة 1604 في الحركة المتنامية وجعل أحد الفلاحين الجاتية يتغنى بها[23].

وتدل الكتابات والمؤلفات على أن رافيداس (Ravidas)، وهو عامل في دباغة الجلود، وساين (Sain)، وهو حلاق، وكلاهما ينتميان إلى القرن السادس عشر، اعتبرا كبيراً قائداً ورائداً. وثمة موقف آخر مشابه يخص كبيراً اتخذه دادو (Dadu)، وهو نداف قطن، (توفي 1603) حظي بأتباع كثيرين في راجستان[24]. وبعد هذه الفترة بقليل (1657)، ظهرت طائفة الساتنامي في منطقة هاريانا، وكانت أيضاً تظهر ولاءها للشاعر كبير، وتعتبر الفلاحين والتجار الصغار من أتباعها[25]. وكانت طوائف هؤلاء المعلمين تسمى «بانث»، وعلى الرغم من من الإبقاء على تعاليم وكتابات المؤسسين الأوائل التي ترفض وتناهض الطقوس «الدينية»، نجد أنه مع مرور الوقت اتجه هؤلاء إلى استحداث طقوس خاصة بهم، وإدخال أفكار وكيانات تم أخذها من الدين التقليدي، ومن ذلك نِسبة مكانة «أفاتار» (صاحب قدسية أو مكانة عظيمة)، وإسنادها إلى معلمهم ومؤدبهم الأساسي، ومنح المجتمع الموحد (المؤمن بوحدانية الله) نفسه مكانة تشبه الطبقة. بل ثمة من سعى إلى نسبة كبيرٍ، الحائك، إلى البراهمة[26]. ولعل إعادة بلورة وتشكيل الرسالة الأساسيةٌ للمعلمين

دليل على متانة وصلابة جذور الطقوس «الدينية» ونظام الطبقات في تلك الفترة، ويبدو أن ذلك لا يختلف عما هو موجود في وقتنا الحاضر.

ديانة السيخ (السيخية)

شهد القرن السادس عشر ظهور الديانة السيخية التي تُعدُّ الآن أحد الأديان المعترف بها عالمياً. وقد بدأت على شكل طائفة (بانث)، تضم أتباع المعلم ناناك (Nanak، 1469–1538)، الذي كان ينتمي إلى طبقة المحاسبين والتجار في البنجاب، وانتهجت نمط بقية الطوائف الأخرى للحركة التوحيدية الشهيرة المعاصرة آنذاك. ويضمّ الكتاب المقدس عند السيخ، «غورو غرانث صاحب» (*Guru Granth Sahib*)، الذي صنفه المعلم أرجان (1604)، إلى جانب تعاليم المعلم ناناك ومن خلفه من المعلمين، تعاليم ووصايا الشيخ الصوفي المسلم فريد ونامديف Namdev وكبير ورافيداس وآخرين من الزهاد، مثلما ترد هذه الكتابات والتعاليم في مصنفي «بانشافانيس» (Panchvanis) لدادو بانثيس (Dadu–panthis)، و«ساربانغي» (*Sarbangi*) لراجبداس (Rajjabdas)[27].

ويشير ذلك إلى أنه حتى بداية القرن السابع عشر على الأقل، وُجِدَ فهم قوي لدى أتباع المعلم ناناك بأنهم ينتمون إلى الحركة التوحيدية، مع وجود بعض الفروق الجوهرية الدقيقة التي تميز بين مكوناتها المختلفة.

كان المعلم ناناك يؤمن بإله واحد، ورأى وجود علاقة شخصية بين (الإله) وبين العبد الذي يخدم ويحب «الإله» بِذُلٍ وتواضعٍ ومن ثَم يحصل على نعمته وكرمه بالمقابل. وفي الوقت نفسه، فإن الإله لا شكل له وهو كلي الوجود، ولا يمكن تمثيله أو تصويره بشكل مادي محسوس.

وهكذا كانت عبادة الصور وطقوس ذلك من الأمور المدانة والممقوتة. وشدد ناناك على جانب السلوك الأخلاقي، وخاصةً الإحسان والمعاملة الحسنة للناس، واستهجن التفاخر والتباهي بالنسب، كما ندد بطائفة دنس الطقوس والفروق الطبقية[28]، وكانت غاية النجاة أو الخلاص هي النيرفان، أي الملاذ الحق، عندما يدرك الإنسان أخيراً ربه.

ليس من الواضح ما إذا كان المعلم ناناك قد قدّم شكلاً تنظيمياً لطائفته، أو إذا كان لفظ «غورو» المستخدم في كتاباته، مثل «جابجي» يعني «الإله» أو المرشد الروحي. لكن سرعان ما ظهرت عمليتان بعد ذلك، الأولى: تأسيس سلسلة من المعلّمين الخلفاء الروحيين لناناك. وقد علت مكانتهم لتصل إلى درجة تجسيد الروح الكاملة نفسها (عرف كل معلم بأنه «المحل»)؛ وكانت الطاعة المطلقة للمعلم مطلوبة ومتوقعة، من كل تابع ومريد (معلم السيخ، ومن ثم الاسم المختصر سيخ)[29]، والثانية: هي توسُّع الطائفة بين الجاتية أو فلاحي البنجاب، وكان المعلمون كلهم خاترية (محاربين) ولكن القادة الرئيسين (المسند) أصبحوا من الجاتية في القرن السابع عشر[30].

وفّر هذان التطوران الأرضية لحدوث تطوّر ثالث، وهو حيازة القوة العسكرية. بعد استشهاد المعلم أرجان في سنة 1606، لم يعد من الممكن تجنب المواجهة مع السلطات المغولية، وقد وصلت قوة العسكرية للمعلمين إلى الذروة في ظل عهد المعلم العاشر والأخير غوبند سنغ (1666–1708). وفي عام 1699، سعى سنغ لصهر أتباعه في مجتمع مقاتل (خالصة) عن طريق إعداد اختبار صعب للرجال من كل الطبقات، وتحديد الأدوات والأشياء التي يتوجب على كل فرد أن يحمّلها، بما في

ذلك الخنجر أو السيف (كيربان) والذي كان جزءاً مما يحمله الجندي المحترف في ذلك الوقت.

فور وفاة المعلم غوبند سنغ مباشرة في ناندر في الدكن في سنة 1708، عاد خليفته باندا بهادور (Banda Bahadur) إلى الشمال، وأثار تمرداً للطبقات الدنيا قام من خلاله السيخ بمن فيهم المعتنقون الجدد بالانضمام إلى الزميندارية (محصلي الضرائب) الساخطين من الوضع آنذاك. وتركّز نشاطه في أنحاء واسعة من البنجاب وسهول هاريانا، ثم عاد بعد ذلك للاستقرار لبعض الوقت في بعض المناطق الجبلية والمرتفعات. وفي نهاية المطاف تم قمع التمرد وأعدم باندا في سنة 1716. وتلت هذه الفترة مرحلة من التدهور والانحطاط النفسي والأخلاقي والتفرق، الذي بدأ يتعافى الناس منه مع انهيار قوة المغول، وتأثير الغزو الذي قام به نادر شاه (1739) والغزوات المتكررة التي قام بها أحمد شاه، الحاكم الأفغاني (1747–73). ومنذ خمسينيات القرن السابع عشر فصاعداً، ازدادت قوة جماعتي السيخ (دالس وميسالس)، وكان يقوم بإدارة شؤونهما عدد من القادة الأفراد الذين نظموا قوات الجيش لتضم عدداً كبيراً من الفرسان المحترفين المزوّدين بالبنادق. وقد انحدر العديد من القادة من عائلات الفلاحين والحرفيين، مثل جاسا سنغ (Jassa Singh)، وهو أول قائد في تلك الفترة واشتهر بأنه كان نجّاراً. وكان هناك سعي للتوصل إلى شكل من أشكال الوحدة، يتم المحافظة عليه من خلال التقليد السنوي «سربات خالصة» في شاك غورو (أمريتسار)؛ ولكن الخلافات تطورت بشكل متسارع، وتوجه كل قائد لتكوين مقاطعة منفصلة لنفسه. لكن رانجيت سنغ (Ranjit Singh، 1780–1839) كبح هذه العملية وأنشأ

مملكة تقليدية في البنجاب باسم الخالصة[31].

الإسلام: القرن السادس عشر

ظل الإسلام في الهند وثيق الارتباط من الناحية الأيديولوجية، بالتيارات الإسلامية الرئيسة للفكر الإسلامي، الذي انتقل إلى الهند عن طريق اللغة العربية والفارسية، بحيث قد لا يكون الحديث عن «الإسلام الهندي» باعتباره حجرة منعزلة داخل العالم الإسلامي الكبير أمراً صحيحاً تماماً[32]. ويمكن إرجاع مثل تلك الخصوصيات المتعلقة بالعادات والأعراف والمعتقدات الموجوده هنا إلى أن الهند أكثر ارتباطاً بإيران وآسيا الوسطى من ارتباطها بالبلدان العربية. وكان لحالة التعايش المستمر بين الهندوسية والإسلام، مع مرور الزمن دور في إبراز مشكلة تقييم معتقدات غير المسلمين. وقد وجدت الجماعات الصوفية التي قدمت (سلسلتها) من إيران وآسيا الوسطى أرضاً ملائمة في الهند. وبحلول القرن السادس عشر، أصبحت الصوفية أمراً مقبولاً أقره أكثر رجال الدين المحافظين، واعتُبرت نظاماً جائزاً ما دامت متوافقة مع متطلبات الشريعة الإسلامية. لكن هذا الوضع الهادئ والمريح تعرض لاضطراب شديد وحاد عندما فتحت الصوفية أبوابها للمعتقدات الوجودية والأفكار التأملية الجدلية لابن عربي (توفي في دمشق في سنة 1240).

يمكن القول: إن أفكار ابن عربي كانت جريئة ولكنها شرح منطقي لمفهوم الصوفية المتمثل بـ«الفناء»، أو الاتحاد مع الذات الإلهية. ومعه أصبح الانفصال عن غير الطبيعي وهماً، والتوحُد مع الله هو الحقيقة

الأزلية. وبدأت فكرة «وحدة الوجود» بحلول النصف الأخير من القرن الرابع عشر تؤثر على الحلقات الصوفية في الهند، وعلى الرغم من وجود معارضة لها، فقد استطاعت أن تكسب أنصاراً وأتباعاً[33]. وبالنسبة إلى بلد مثل الهند حيث يتعايش الإسلام مع المذاهب الدينية المختلفة للهندوسية، فإن مثل هذا الوضع لا يمكن أن يؤدي إلا إلى إثارة تساؤلات عميقة حول الوضع الداخلي؛ ويبدو أن ابن عربي يقدم شرحاً مقنعاً حول التنوع والاختلاف الذي يعود فقط إلى عالم الخيال بحسب فلسفته. وإلى جانب ذلك، كان هناك فرضية وجود «الإنسان الكامل» حيث مثل فيها ابن عربي الشيخ الصوفي بعالَم مصغّر يتجلى فيه الواحد (الله) لنفسه[34]. وقد عززت هذه الرؤية ودعمت فكرة «المهدي» المصلح والمُخلِّص الذي يظهر قبل يوم الحساب؛ ويُعد انتظار مجيئه ووصوله جزءاً من معتقدات المسلمين العامة. أثرت الفكرتان إحداهما في الأخرى، ومع اقتراب نهاية الألفية الأولى للإسلام (1000هجرية يقابلها 1592 ميلادية) أنتجتا موجة ألفية (ظهور مجدد رأس كل ألفية).

تعتبر الحركة المهدوية المؤشر الأول على وجود الاضطراب الفكري الجديد. فقد زعم سيد محمد من جاوانبور (توفي 1505)، وهوعالم كثير الترحال، بأنه المهدي. ومن الواضح أن أمل خلاص البشر، عن طريق اتباع رسالة المهدي، ودعوته للالتزام بالقيم والأخلاق قد استمر في كسب المزيد من الأتباع لهذه الفرقة، التي شرعت في تكوين مجتمعاتها في أماكن مختلفة. وظل علماء العقيدة بلا هوادة يستنكرون وينددون بأتباع هذه الفرقة، ولكنها رغم ذلك حافظت على بقائها[35].

ظهرت طائفة أخرى في الربع الأخير من القرن السادس عشر

وفي إقليم كابل التابع لإمبراطورية المغول لها نفس هذه التوجهات والنزعات الألفية أو المرتبطة بالعصور، ولكن مؤسسها بايزيد (توفي 1585) زعم بأنه نبي لا مهدي. ونظرا لاعتقاده بالصوفية القائمة على أساس الإيمان بوحدة الوجود، فقد تصور حالة من السكون تندمج فيها النفس وتتحد بالله. وقد ساعد رفضه دعم أي شخص لا يقبل رسالته على تحويل الروشانية إلى طائفة مقاتلة في أوساط الأفغان الذين صنف كتابه «خير البيان» بلغتهم (البشتو). وقد أدت النزعة القتالية الروشانية إلى حرب طويلة مع المغول انتهت إلى قمعهم[36].

أكبر: سيادة دينية سامية

يمكننا القول إن أصول الجَيَشان الكبير الذي طرأ على الفكر في عهد الإمبراطور أكبر (حكم 1556–1605) ترجع جزئياً على الأقل إلى فكرة الوجودية، وعقيدة المهدي المنتظر اللتين تمت مناقشتهما سابقاً. كانت اهتمامات أكبر الدينية في البداية تقع ضمن المفهوم التقليدي للإسلام؛ فبنى مدينته الرائعة فتح بور سكري التي يهيمن عليها المسجد الكبير في سبعينيات القرن السادس عشر تكريماً للشيخ سليم تششتي، أحد مشايخ الصوفية (المتوفى عام 1572). ولكن في سبعينيات القرن السادس عشر، أدخل الشيخ تاج الدين، أحد أتباع ابن عربي، مفاهيمه الرئيسة إلى البلاط[37]. واكتسب الشيخ مبارك (توفي 1593) مزيداً من النفوذ، ولم تتمحور قراءاته لمعتقدات ابن عربي، والكتابات الإشراقية لشهاب الدين مقتول (القرن الثاني عشر) فحسب، وإنما اشتُبه أيضاً بأن لديه نزعات مهدوية[38]. ولعل الاعتقاد العام السائد بوجود ضرورة

للتجديد في نهاية الألفية الأولى للإسلام، ووجود مصلح لهذا الغرض هو السبب الذي يكمن (ولو بشكل جزئي) وراء إصدار توجيهات الإمبراطور أكبر في سنة 1582، بضرورة تأليف كتاب «التاريخ الألفي»، وهو تأريخ الألف سنة بدءاً بوفاة النبي. ويمكن اعتبار الإمبراطور أكبر نفسه مصلحاً، والرجل الكامل وفقاً لموروث ابن عربي. وقد حاول في «المحضر» (1579) القيام بتطبيق محدود لهذا المفهوم. وهو إعلان وَقّعهُ كبارُ رجال الدين في البلاط، يصرحون فيه بأن أكبر، باعتباره سلطاناً عادلاً، يحقّ له ممارسة بعض الصلاحيات المحدودة التي تمكنه من تفسير وتفصيل أحكام الشريعة الإسلامية التي تلزم جميع المسلمين[39].

غير أن تنامي نفوذ فكرة الوجودية سرعان ما نقل الأمور، إلى ما وراء المكانة الطائفية المتواضعة التي أسندت إلى الإمبراطور في المحضر. وحدثت نقاشات بحضور أكبر بين ممثلين عن علماء السنة في مبنى خاص، كان يطلق عليه «عبادة خانة» في مدينة فتح بور سكري. وقد اتسعت هذه النقاشات والمناظرات لتشمل، العلماء المسلمين من السنة والشيعة والصوفية والحكماء والمفكرين، وفي وقت لاحق علماء البراهمة والناسكين الهندوس والجاينية والبارسية (المجوس) والمسيحيين (اليسوعيين) الذين وصلت أولى إرسالياتهم إلى البلاط في سنة 1580 (الشكل 3,3). أقنعت هذه النقاشات أكبر بأنه لا يوجد تفسير واحد صحيح للإسلام، ومن ثَمّ لا يمكن أن يكون هناك دين واحد صحيح، غير أن كل هذه الأديان تنهل من الحقيقة نفسها، ولكن جزئياً. لذا عليه، باعتباره الرجل الذي اختاره الله، أن يساعد في تحقيق السلام المطلق (الصلح الكل)، لتجنب الفتنة التي لامبرر لها بين أتباع الديانات

والفِرَق المختلفة. وكان هناك اعتقاد بأن الدين والدنيا يمثلان نموذجاً خَطّته «سحابة الثنائية»، وذلك من خلال إدراك أن هناك وجوداً منفصلاً عن الله[40]. وبناء على ذلك، فإنه ينبغي التسامح مع كل الأديان ولكن لا حاجة إلى اتباعها.



الشكل 3,3: أكبر يناقش اليسوعيين ورجال الدين الآخرين. صورة، محترف أكبر

بيّن أكبر ماهيّةَ الخضوع المطلق للمرشد المكلّف من قبل الإمبراطور وضرورة الالتزام بمبادئ معينة، ومنظومة أخلاقية لخصّها ابنُه جهانجير بالسطور الآتية:

> لا تدع الأتباع يسوّدون ويفسدون أوقاتهم، بالانشغال بعداء ومخاصمة أي مجتمع ديني، واجعلهم في علاقاتهم مع الآخرين من أديان أخرى يتبعون طريق «الصلح الكل». لا تدَعهم يقتلون أي حيوان بأيديهم ولا يحملون سلاحاً إلاّ في ساحات القتال أو المطاردة.... ينبغي احترام وتقدير الشمس والقمر اللذين يعكسان نور الله. يجب الاعتقاد بأن الله هو الخالق الحق، والمسبب في كل الأزمان والظروف، وعلى المرء أن يتفكر في ذلك سواء أكان بمفرده بعيداً عن الناس أم في صحبتهم، ويجب ألاّ يبتعد فكره عن الله ولو للحظة[41].

يمكن الإشارة هنا إلى أنه لا صحة للاعتقاد بأن أكبر رغب في وضع دين جديد، أو أن هذا الدين يسمى «الدين الإلهي»[42].

إن سياسة المعاملة المتساوية لكل الأديان (المتميّزة عن سياسة التسامح الديني البسيطة) التي طبقها أكبروسمحَ من خلالها بالحرية المطلقة للتعبير الديني، وحرية اعتناق أي دين، وتشييد دور العبادة للجميع، كانت منسجمة مع أفكاره التي تمت صياغتها في أوائل ثمانينيات القرن الخامس عشر. ولعل هذه السياسة تمثل حالةً ليس من السهل أن نجد

شبيهاً لها في عالمنا المعاصر – وهذه حقيقةٌ سطّرها وأشاد بها ابنه بفخرٍ واعتزاز[43]. ومن الممكن جداً أن تكون أفكار أكبر قد شقّت طريقهَا لأن سياسة التسامح مفيدة جداً من الناحية السياسية، مع العلم أنه كان قد تم اعتمادُها في الواقع، قبل وقت طويل من ظهور أفكاره الفلسفية وتبلورها بالشكل التي كانت عليه في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة من حياته. وبيّنَ وزيرُه ابوالفضل بأن السيادة والعظمة هي نفسها كائنة في نور الله، وأن المهيمن (الله) هو بمثابة الراعي والعائل لكل البشر؛ ولذلك فإن مهمته هي ضمان عدم «ظهور غبار الكراهية بسبب اختلاف الأديان»[44]، ولم يستند هذا الإعلان إلى أي تراث فلسفي أو ديني، كما سنرى لاحقاً، لكنه استند ببساطة إلى جزم ويقين بالقدرة المطلقة لله المهيمن، وعلى وجوب «اتصافه بالحقيقة المطلقة» التي يجعل من خلالها كل خلقة (رعاياه) في حالة من الرضى والقناعة.

استقصاء العلاقة البينيّة بين الأديان

كان لإشهار أكبر اعتقاده بالوجودية (وحدة الوجود) ومبدأ الصلح الكلي بعض النتائج الأيديولوجية الهامة، حيث أدى هذا الاعتقاد فجأة إلى توجيه نقد للمعتقدات المحافظة الواضحة المتعلقة، بأكثر المسائل الأخلاقية والعقائدية تعقيداً وحساسية[45]. كما تسبب ذلك في فتح كوة داخل الإسلام، نفذ من خلالها الاتجاه الشيعي على الرغم من المهاترات والجدل الدائر آنذاك بين السنة والشيعة. كما عمل ذلك الاعتقاد أيضاً على تحفيز إعادة صياغة الخطاب الأسلامي المحافظ (منهج السلف)، وتوليد اهتمام غير معهود بالعقل والعلم. وأخيراً ظهرت حركة مثيرة

للانتباه بين المسلمين وحظيت بدعمهم تمثلت بوجود توجّهٍ كبير نحو دراسة النصوص البراهمية ونصوص «الفيدانتا»، بهدف الحصول على معرفة «الحقيقة» كما يتصورها الهندوس. وشرع أكبر في سلسلة من الترجمات لأعمال مكتوبة باللغة السنسكريتية، ومن بينها الموروث الديني الذي اشتمل على «آثارفا فيدا» و«ماهابهاراتا» و«رامیانا»، في حين ترجم كتاب «يوغافاسيشتا» لسليم، ابن أكبر (جهانجير لاحقاً)[46]. وفي كتاب «آئين أكبر»، استطاع أبو الفضل أن يقدم وصفاً دقيقاً ومقنعاً نوعاً ما للمدارس الهندية المختلفة، في مجالات الفلسفة واللاهوت والمعتقدات والقانون، مستنداً في ذلك إلى تدقيق لم يُعهد من قبل في النصوص، من خلال الترجمات التي تم إنجازها بعد عناء كبير. وأظهر هذا التدقيق وجود قواسم مشتركة بين الإسلام والهندوسية، وذلك لأنه «على الرغم من وجود مجال للاختلاف في المقاصد والرؤى، فقد أصبح من الثابت أن الهندوس يعتقدون بعبادة الله ويؤمنون بالوحدانية» (أبو الفضل)[47]. وهناك تقدير كبير جداً لمبدأ الكارما (الأعمال التي يقترفها العباد في حياتهم)[48]، ومع وصول الإمبراطور جهانجير، تم الاعتراف بأن «الفيدانتا» هي المعرفة بالتصوف، ويمكن إرجاع ذلك إلى أنها عقيدة وجودية[49].

بلغ اعتراف الإسلام بالهندوسية ذروته في عهد دارا شوكوه (1615–59)، الابن الأكبر للإمبراطور شاه جهان[50]. فقد بدأ دارا شوكوه نشاطه الفكري بالتعمق وخوض غمار التصوف الإسلامي، من خلال ملازمة جماعة القادرية الصوفية وشيخيها ميان مير (توفي 1635) والملا شاه بدخشي (توفي 1661)؛ وكانت كتاباته الأولى حول المتصوفة المسلمين.

ولكن اهتمامه بمسألة «الوحدانية» والطقوس الصوفية دفعه إلى تأليف كتاب «مجمع البحرين» (1654–55)، وفيه يشرح المصطلحات والمفاهيم الرئيسة المستخدمة في الخطاب الديني (الروحاني) الهندوسي، ويجد أن هناك تطابقاً فيما يتعلق بمسألة البحث عن الله بين الهندوس والمسلمين في كل شيء ما عدا الاختلاف باللغة. ومن وجهة النظر الفلسفية، فقد تم القيام بأهم عمل آنذاك تَمثّل في ترجمة اثنين وخمسين نصاً دينياً من «الأوبانيشاد» في سنة 1657 حملت عنوان «سر الأسرار»؛ ويمكن القول: إن هذه الترجمة استطاعت أن تنقل معاني النصوص نقلاً أميناً مع شدة صعوبتها. ويعد هذا العمل من جوانب معينة حدثاً تاريخياً نظراً لأن هذه الترجمة (والتي ترجمت إلى اللاتينية بواسطة أنكويتل دوبيرون (Anquetil Duperron) (1801–02)، أدت في نهاية المطاف إلى الاعتراف على مستوى العالم بالقيمة الفلسفية لهذه النصوص القديمة. وبناء على طلب من دارا شوكوه، قام حبيب الله في سنة (1655–56) بترجمة جديدة لكتاب «يوغافاسيشتا».

ومن الأعمال التي تشير إلى جوهر وروح هذه الفترة كتاب «دابستان» الذي سبقت الإشارة إليه، حيث تمت كتابته في سنة 1653 بواسطة كاتب لم يكشف عن اسمه أو دينه، غير أنه بالمناسبة أعطى العديد من الحقائق عن نفسه، ما يشير إلى أنه من طائفة البارسية واسمه المستعار موبيد. وشرع في كتابة أحد الأعمال باللغة الفارسية، تحرّى فيه أن يقدّم عرضاً لكل الأديان بصدق وحيادية، وكذلك تعامل بنفس الطريقة مع الزرادشتيين والهندوس والبوذيين (التبتيين) واليهود والنصارى والمسلمين، إلى جانب الفرق المختلفة ضمن كل ديانة. وقد تم تجميع

معظم المعلومات بواسطة المؤلف نفسه، من خلال قراءاته لكتابات أتباع كل فرقة أو حواراته معهم. ويبدو أن قدراته اللغوية كانت ذات مستوى عالٍ، ومن غير المؤكد ان يكون مثل هذه العمل قد وجد في أي لغة أخرى خلال هذه الفترة. وعلى الرغم من أن المؤلف لم يكن مسلماً كما هو واضح، لكنه كان أحد المتنورين في الطائفة البارسية، فإن معظم قرائه بالنظر إلى طريقة اللغة المستخدمة كانوا من المسلمين. وأحدثت كتاباته أثرا كبيراً بين المسلمين، ويتضح ذلك من خلال العدد الكبير من مخطوطات هذه الكتاب التي بقيت شاهدة للعيان ولم تندثر[51].

الإسلام: الاتجاهات الرئيسة بعد أكبر

ساعدت حرية النقاش والتعبير الديني التي مُنحت للجميع في ظل حكم أكبر في تحوّل الشيعية من بدعة إلى مذهب إسلامي معترف به في الهند. وكان القاضي نور الله شُستري (1549–1610) أول عالم شيعي اثني عشري في الهند يُخلّف رصيداً من الكتابات الهامة. فقد أظهر ازدراءه لمبدأ «التقية» بشكل واضح مستنداً إلى الحرية الدينية الممنوحة تحت حكم أكبر، وبيّن بصراحة موقف الشيعة تجاه الانتقادات الموجهة لهم من قِبل أهل السنة. وقد توفي في سنة 1610 بسبب تعرُّضه لعقاب جسدي بأوامر من جهانجير، ويعتبره الشيعة أحد شهدائهم[52]. وعلى الرغم من أن تفاصيل هذه الحادثة يكتنفها الغموض، إلا أن ذلك لا يمثل بشكل واضح أي نوع من الاضطهاد العام ضد الشيعة. وتمكن المهاجرون من إيران، وهم شيعة في الأغلب، من تبوّؤ مناصب عليا في امبراطورية المغول؛ وكان الشيعة يمارسون احتفالاتهم علناً. وأصبحت

كل من مدينة حيدرأباد في الدكن (القرن السابع عشر) ومدينتي لكنو وفايز أباد في أوده مراكز هامة للتعليم والعلوم الشيعية.

ردت المراجع الإسلامية السنية المحافظة بطرق مختلفة على التحديات التي برزت، نتيجة حرية التعبير واعتبرت تلك الأفكار بدعاً غير مقبولة. وتتضح صعوبة وتعقيد تلك الردود من خلال أفكار الشيخ أحمد سرهندي (1564–1624). وقد تم تخصيص عمله الأول، وهو عبارة عن كراسة قصيرة لتفنيد المعتقدات الشيعية (رسالة رد الروافض). ويتضح تمسكه الشديد بالشريعة، من خلال عدائه الشديد لسياسات أكبر المتسامحة، ومعارضته الشديدة للهندوس ومعتقداتهم، التي عبر عنها في رسائله بُعيْدَ وفاة أكبر. ولكنه في هذه الأثناء أصبح أحد أتباع المتصوفة النقشبندية، وهو الصوفي الباقي بالله (توفي 1603)؛ ومنذ ذلك أصبح أكثر اهتماماً بنظريات ابن عربي عن وحدة الوجود والإنسان الكامل. وكان قبوله بالفكرة الأولى جزئياً فقط، إذ أكد أن على الباحث أن يسمو فوق هذه الفكرة لكي يستوعب الانفصال، لأن الوحدة له الآن هي وحدة كل ما يراه، وذلك لأنه في المرحلة الأخيرة يرى «الله» فقط ولا أحد غيره (وحدة الشهود). وكان يعتبر الانسجام مع الشريعة أحد المتطلبات الضرورية للمتصوف كما هي لغيره؛ وقد استهجن وأدان كل البدع آنذاك. أما نظرية ابن عربي عن «الرجل الكامل» فقد أُدرجت في مفهوم سرهندي عن «القيوم»، حيث يتم اختيار العراف، باعتباره الرجل الكامل، ليكون القيوم أو «خليفة الله والنائب منابه» ومن ثم يقوم بالوظيفة التي أُسندت من قبل إلى الأنبياء. وتُعرف هذه الوظيفة بمسمى آخر هو «مُجدِّد» الإسلام في الألفية الثانية. وكان الأمر واضحاً

له ولأتباعه بأن المهمّتين أو الوظيفتين معاً (القيّوم والمجدّد) متحدتان معاً في شخصية الشيخ أحمد نفسه[53].

يَبدو أن الشيخ أحمد هو آخر من زعم بأنه «الرجل المختار»، ضمن الإطار العقائدي الإسلامي إبان حكم المغول في الهند. وكان متوقعاً أن يواجه هذا الأمر بانتقادات، وخاصة من عبد الحق محدث[54]؛ ونتيجة ذلك فقد أمر الإمبراطور جهانغير بسجن سرهندي لفترة وجيزة (1619)[55].

إلى جانب محاولة الإحياء الصوفية التي قام بها الشيخ أحمد، كانت هناك صياغة جديدة لموقف السلف مما يمكن أن يسمى «الإسلام بحسب تصور الغزالي» وهو مزيج من الشريعة والتصوف. وكانت إعادة الصياغة هذه بحكم تعريفها غير أصيلة، على الرغم من بذل جهد علمي واهتمام خاص وكبير بها في أغلب الأحيان. وكان عبد الحق محدث غزير الكتابة (1551—1642) حيث كتب كثيرا حول الشريعة الإسلامية وكان مرجعاً معترفاً به في علم الحديث[56]. إلا أنه قَبِل بشكل كامل الطريقة الصوفية باعتباره مؤلف كتاب عن تراجم المتصوفة الهنود؛ وورث عن أبيه معتقدَ وحدة الوجود. ومن خلال الإشارة إليه في كتاباته فقد أظهر عبد الحق المحدّث تعاطفه مع داعية الوحدانية الجذري كبير، في حين أنه لا يصفه بأنه مسلم أو هندوسي[57].

على الرغم من رعاية الإمبراطور أورانغزب (حكم 1659—1707) لنسل وأحفاد الشيخ أحمد سرهندي، فإنه لم يقبل مزاعمه الدينية الروحية المتطرفة[58]؛ وقام بشكل عام برعاية وتدعيم الإسلام التقليدي الأصيل (على مذهب السلف). وظهر هذا جلياً وبشكل خاص من خلال تكليفه للشيخ نظام وبمساعدة العديد من العلماء بإعداد كتاب

«فتاوى عالمكيري»، وقد صمم هذا الكتاب ليكون موسوعة شاملة لآراء الفقهاء في المسائل الخلافية، حيث تم إعداده وترتيبه بشكل منظم[59].

أفرزت إمبراطورية المغول خلال فترة تدهورها وضعفها واحداً من أهم المفكرين والفقهاء المسلمين وهو شاه ولي الله (1702—1762). كان رائعاً وفريداً في طرحه حول ما يتعرض له الفلاحون والحرفيون من تعسف واضطهاد، حيث اعتبر ذلك من عوامل ضعف وانهيار الإمبراطورية؛ ويعزو شاه ولي الله ذلك الاضطهاد إلى تزايد حب الرفاهية وحياة الترف لدى الطبقات الحاكمة[60]، وربط أحياناً العناصر المختلفة للشريعة الإسلامية ببعض الاحتياجات الاجتماعية، على الرغم من بساطة صياغة هذه العناصر. وبناء على ذلك، يعتبر الربا حراماً، لأنه لو تعامل الناس به، لتخلّوا عن الزراعة والصناعات الحرفية سعياً وراء المكاسب الربوية[61]. وفي المسائل الأخرى المتعلقة بالشريعة، اعتمد الموقف الإسلامي السني (على مذهب السلف)، وقام بترجمة رسائل سرهندي التي تفنّد شبهات الشيعة إلى اللغة العربية. وكان ولي الله شديداً وقاسياً نوعاً ما على غير المسلمين الذين يمكن أن يكونوا من قاطعي الخشب وناقلي الماء تحت نظام الشريعة المثالي[62]. وقَبِلَ ولي الله بشكل واسع الموروثَ الصوفي للإسلام. ونظراً إلى زعمه بأنه مرشد روحي، فقد قدّم رؤية تصالحية غير عقلانية بين وحدة الوجود، وفكرة وحدة الشهود لسرهندي. ويبدو أن مسألة وحدة الوجود في الفكر الهندي الإسلامي تراجعت وانحسرت باطّراد في أعقاب ذلك.

المسيحيّة

استقرت المجتمعات المسيحية واليهودية السورية فترة طويلة على ساحل كيرالا، وظلت التجارة عبر البحر الأحمر تمثل حلقة وصل مباشر، مع العالم المسيحي الشرقي واليهودية[63]. وبوصول البرتغاليين، وصلت المسيحية الكاثوليكية أيضاً. كان فرنسيس كزافييه (Francis Xavier) (1506–52) الرائد الكبير للنشاط الكاثوليكي التبشيري. وحاول يسوعي آخر، الإيطالي روبير دي نوبيلي (Robert de Nobili) ابتكار طريقة جديدة لتقديم المسيحية بلباس هندي، يتم فيه دمج واستيعاب نظام الطبقات، من خلال إيجاد كنائس منفصلة، وخاصة بالطبقات العليا وأخرى خاصة بالطبقات الدنيا. وقد لجأ اليسوعيون إلى استخدام المطبعة بكثرة، لإنتاج أدبيات عن المسيحية باللغات الهندية. وأصبحت غوا مقراً للأبريشية في سنة 1557. غير أن التدهور الذي طرأ على القوة البرتغالية أثّر في الأنشطة الكاثوليكية، ففي سنة 1653، حولت عدد من التجمعات المسيحية السورية في كيرالا تبعيّتها وولاءها إلى أنطاكية التي كانوا تابعين لها من قبل. وفي سنة 1759، قامت البرتغال نفسها بقمع الرهبنة اليسوعية. لكن الكاثوليكية ظلت طويلاً الشكل الوحيد للمسيحية، الذي استطاع الهنود أن يألفوه بسهولة. يقدم كتاب «دابستان»، في فصل مخصص للمسيحية، بياناً دقيقاً إلى حدّ ما عن المعتقدات الكاثوليكية، ولكن يبدو أن المؤلف كان يجهل تماماً الإصلاح البروتستانتي[64].

وصلت أولى الجماعات التبشيرية اللوثرية تحت رعاية دنمركية في سنة 1706 إلى إقليم ترانكبار (تاميلنادو)، وقام واحد من هؤلاء المبشرين

وهو زيغينبالغ (Ziegenbalg) بترجمة الأناجيل الأربعة إلى لغة التاميل في سنة 1714[65].

كان التأثير المباشر للمسيحية على التيارات الأساسية للفكر الديني الهندي، سواءً الهندوسي أو الإسلامي محدوداً حتى هذه الفترة؛ ولم يصبح التأثير أكثر أهمية إلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

الحواشي

1. Anonymous, *Dabistan/Dabistan-i Mazahib*, Bombay, 1875, p. 105.
2. يقدم أبو الفضل في قسم لاحق من كتابه «آئين أكبر» يشكل الجزء الذي حرره بلوخمان مسحاً دقيقاً نوعاً ما وواسعاً للمعتقدات التقليدية والعلوم في الهند (هندوستان). ولا يبدو أن مؤلف «دابستان» استفاد من هذه المادة؛ لذا فإن روايته عن الهندوسية مستقلة عنها.
3. *Dabistan*, Bombay, p. 106 تنسب المعتقد إلى «ميمان».
4. قارن A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, pp. 448-49.
5. المصدر نفسه، ص 478–489.
6. للاطلاع على سيرة ذاتية ألفت نحو سنة 1595، ولكنها مثقلة بأسطورة مقدسة، انظر Krishnadas Kaviraj, *Chaitanya Charitamrita*, transl. Jadunath Sarkar, *Chaitanya's Life and Teachings*, Calcutta, 1932.
7. خلّفت هذه كمّاً كبيراً من الوثائق الفارسية والبراجية في فريدابان من زمن المغول، ومنها يمكن إعادة صياغة بعض تفاصيل تاريخ شؤونها الدنيوية (انظر I. Habib, 'A Documentary History of

Gasains of the Chaitanya Sect at Vridaban', in Margaret H. Case (ed.), *Govindadeva: a Dialogue in Stone*, New Delhi, 1996, pp. 131-59 .

8. للاطلاع على عمل عدائي مغفل انظر *History of the Sect of Maharajas or Vallabhacharyas in Western India*, London, .1865

9. انظر Justin E. Abbott, *Tukaram*, Satara, 1932 .

10. Wilbur S. Deming, *Rdmads and the Ramdasis*, Calcutta, 1928.

11. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, pp. 485-6. توجد معلومات عن مختلف مدارس الهندوسية، كما ازدهرت في القرون السادس عشر إلى الثامن عشر في الكتاب الكلاسيكي Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, 3 vols., London, 1921, Vol. II؛ وفي Haridas Bhattacharya (ed.), *The Cultural Heritage of India*, Vol. IV: *The Religions*, 2nd ed., Calcutta, 1956؛ وفي R.C. Majumdar (ed.), *The Mughal Empire*, Bombay, 1974.

12. *Dabistan*, Bombay, pp. 162-64.

13. قارن D.N. Marshall, *Mughals in India: a Bibliographical Survey*, Vol.1 (Manuscripts), Bombay, 1967, pp. 493-4 (No. .(1903

14. Konduri Sarojini Devi, *Religion in Vijayanagara Empire*, New Delhi, 1990, pp. 157-74.

15. Pushpa Prasad, 'Akbar and the Jains', in Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, New Delhi, 1997, pp. 97-108.
فترت العلاقات في عهد جهانغير بسبب السلوك السياسي المريب لراهب جايني.

16. *Dabistan*, Bombay, p. 166.

17. للاطلاع على نسخة تعبر عن الرأي الأول، انظر Hazari Prasad Dwivedi, *Kabir* (Hindi), Bombay, n.d. وقد تم فحصها بطريقة نقدية في Charlotte Vaudeville, *Kabir*, Vol. 1, Oxford, 1974,

.pp. 85-89, 120-148

18. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, op. cit., II, p. 262.

19. انظر *Kabir Granthavali*, ed. Shyamsundardas, Kashi, 1951, .pp. 42, 62

20. *K Guru Granth Sahib*: Sri Rag, Kabirdas jiu.

21. *Shri Bhaktmal*, ed. Ganeshdas, Govardhan, n.d, p. 171.

22. *Kabir Granthavali*, p. 54.

23. Guru Granth Sahib, Asa: Mahalla 5, Dhanna. Translation by M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, Oxford, 1909, Vol. VI, p. 109.

24. انظر *Dabistan*, Bombay, pp. 173-74. وقد جعلته التقاليد اللاحقة ابن تاجر هندوسي من أحمد أباد: وتبدو السيرة الذاتية التي يوردها W.G. Orr, *A Sixteenth Century Indian Mystic* .Dadu, London, 1947 متأثرة بهذه التقاليد اللاحقة.

25. انظر Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai*, .2nd revised ed., New Delhi, 1999, pp. 395-97

26. للاطلاع على هذه التقاليد والتاريخ اللاحق لكبير، انظر F.E. Keay, *Kabir and his Followers*, Calcutta, 1931.

27. Guru Granth Sahib أو *Adi Granth* (تمييزاً لها عن *Dasam Granth* التي تحتوي على صياغات للمعلم (غورو) غوبند سنغ)، نشرت في طبعات قياسية عديدة. عن تصنيف دادوبانثي، انظر V audeville, .*Kabir*, pp. 58-60

28. عن موضوع السيخية والطبقات، انظر W.H. Mcleod, *The Evolution of the Sikh Community*, pp. 83-90.

20. *Dabistan*, Bombay, pp. 179-80, 191-93.

30. Mcleod, *The Evolution of the Sikh Community*, pp. 9-12, 91-93.

31. عن هذه الفترة من تاريخ السيخ، انظر J.S. Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge, 1990, pp. 82-91.

32. ثمة كتابان جيدان عن تاريخ الإسلام في الهند يمكن ذكرهما

هنا: Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964, and M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London, 1967.

33. قارن S. Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Lucknow, 1965, pp. 43ff.

34. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, 2nd ed., London, 1953, p. 149.

35. S. Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, op. cit., pp. 68-131.

36. أفضل رواية شبه معاصرة عن الطائفة موجودة في *Dabistan*, Bombay, pp. 247-53.

37. 'Abdu'l Qadir Badauni, *Muntakhabu't Tawarikh*, ed.W.N. Lees and Ahmad Ali, Calcutta, 1864-67, II, pp. 258-60.
وكان البدايوني ناقداً معاصراً لأفكار وتدابير أكبر.

38. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op.cit., II, pp. 261, 264.

39. ترجم هذه الوثيقة وعلق عليها Osamu Kondo, 'Akbar and the Theologians', Declaration' in Irfan Habib (ed.), *Religion in Indian History*, New Delhi, 2007, pp. 158-166.

40. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op.cit., I, p. 158.

41. Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri*, ed. Saiyid Ahmad, Ghazipur/Aligarh, 1863-64, p. 28.
يظهر تأثير الأفكار الإشراقية في إجلال الشمس باعتبارها مصدراً للضياء.

42. يوجد الاستخدام الوحيد لهذا المصطلح في Badauni, *Muntakhabu't Tawarikh*, II, p. 304. ولا يستخدمه أبو الفضل في أي وثيقة رسمية بل لا يستخدم في أي نص في عهد أكبر.

43. Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri*, op. cit., p. 16. سياسة التسامح

الديني لم تغضب الفقهاء المسلمين فحسب وإنما الراهب اليسوعي أنطوني مونسرات الي لاحظ بمرارة أن أكبر «بسماحه للجميع باتباع دينه فإنه ينتهك جميع الأديان».

44. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op.cit., I, pp. 2-3.

45. انظر مثلاً Badauni, *Muntakhabu't Tawarikh*, II, pp. 316-17, and *Dibistan*, Bombay ed., pp. 254-63.

46. عن هذا المشروع للترجمة انظر M. Athar Ali, *Mughal India* New Delhi, 2006, pp. 173-182.

47. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op.cit., II, pp. 1-2.

48. Badauni, *Muntakhabu't Tawarikh*, II, pp. 398-400.

49. Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri*, p. 176. عن العلاقات مع جادروب، اليوغي الفيدنتي، انظر S. Moosvi in *Proceedings of the Indian History Congress, Kolkata,(2000-01) session*, pp. 441-52.

50. انظر سيرته في K. Qanungo, *Dara Shukoh*, 2nd ed., Calcutta, 1952.

51. عن هذا العمل انظر M. Athar Ali, *Mughal India*, pp. 216-28; and I Habib in *Proceedings of the Indian History Congress, Kolkata, (2000-01) session*, pp. 474-91.

52. S. Athar Abbas Rizvi. *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'as in India* , New Delhi, 1986, I, pp. 342-87.

53. وصلتنا آراء سرهندي بشأن المسائل أعلاه من 3 مجلات من رسائله، انظر *Maktubat-i Imam-i Rabbani*, pub. Nawal Kanpur, n.d، خاصة I، ص 57-60، II، ص 14-15، III، ص 135-7. انظر أيضاً Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought*, Montreal, 1971.

54. S.A.A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, pp. 268-71.

55. Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri*, pp. 272-3, 308.

56. S.A.A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, pp. 148-75.

57. انظر تكملة Abdu'l Haq, *Akhbaru'l Akhyar'*, المنشورة في العديد

من الطبعات.

58. قارن .Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, p. 118

59. عن هذا العمل انظر Alan M. Guenther in: Richard M. Eaton (ed.), *India's Islamic Tradition, 711-1750*, New Delhi, 2001, .pp. 209-30

60. Shah Waliullah, *Hujjat Allah al-Baligha*, ed. 'Abdu'l Latif and Mi'raj, with Urdu transl. by Abu Muhammad 'Abdu'l Haqq,2 Vols., Karachi, n.d., I, p. 225.

61. المصدر نفسه، II، ص 310، 18-317.

62. المصدر نفسه، I، 259.

63. صدرت لوحة نحاسية إلى عائلة مسيحية سورية في 15 مارس عن فيرا راغافا، وهو حاكم محلي في كيرالا (*Epigraphia Indica*, IV, pp. 290-97, VI, pp. 83-84). وعن منحة في كيرالا إلى اليهود في الوقت نفسه تقريباً، انظر *Epigraphia Indica*, III, pp. 66-69.

64. *Dabistan*, Bombay, pp. 202-08.

65. L.S.S. O' Malley (ed.), *Modern India and the West*, London, 1941, pp. 50-53, and C.E. Abraham, 'Christianity', in Haridas Bhattacharya (ed.), *The Cultural Heritage of India*, 2nd ed., Calcutta, 1956, Vol. IV.

5.3

العلوم والتكنولوجيا

العلوم

ذكر أبو الفضل في قطعة شهيرة من كتابه «آئين أكبر» الموضوعات الآتية التي وصفها أكبر للعلماء وطلب منهم أن يتعلموها وهي: الأخلاق، والحساب، والمحاسبة، والزراعة، والقياس، والهندسة، والفلك، والتنبؤ بضرب الرمل، والتدبير المنزلي، وفن الحُكم، والطب، والمنطق، والعلوم الطبيعية، والرياضيات، وعلم اللاهوت، والتأريخ؛ وكذلك العلوم الهندية، وتحديداً قواعد اللغة، والمنطق، والفلسفة الفيدانتية، واليوغا[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما وصفه أكبر من علوم لم يتم الاستفادة منها بشكل عملي. وعلى الرغم من أن أبا الفضل يدَّعي بأن دراسة هذه الموضوعات نشّطت المدارس، فإنه لا يوجد ما يدل على أن هذه الموضوعات دُرِّست في أي من هذه المؤسسات. واستمر اهتمام المدارس بشكل رئيس بالشريعة الإسلامية وعلومها الواسعة[2]. أما التعليم العالي فكان يتم بمعظمه على أي حال خارج نطاق المدارس، بواسطة مدرسين أفراد يُجيزون تلاميذهم بمنحهم شهادات عندما يُنهون نصاً معيناً، أو فرعاً من فروع الدراسة درسوه تحت إشرافهم. وعلى الرغم من أن بعض العلوم، مثل علم الفلك والطب يتم تناقلها

وتعلُّمها بشكل واسع عن طريق النصوص المدوّنة، فإنه من الممكن أن يكون قد تم تناقلها في بيوت المتعلمين الممارسين أنفسهم، أو من خلال قيام بعض المهنيين بتدريب وتعليم مساعديهم وتلاميذهم. وكانت فارانسي مركزاً كبيراً للتعليم الهندوسي وخاصة التنجيم، ولكن لم يكن في الهند مؤسسات تقابل وتماثل الكليات والجامعات في أوروبا، كما أشار بيرنييه[3]. وكان هذا بلا شك عيباً كبيراً؛ لأنه جعل أي محاولة هادفة لتعليم الموضوعات العلمية أمراً مستحيلاً من الناحية العملية.

بحلول القرن السادس عشر، كان يبدو أن الحصول على الكتب والأعمال اليونانية، من خلال ترجماتها إلى اللغة العربية قد بدأ يتقلص نوعاً ما. ومع ذلك، فإن أبا الفضل يزعم بأنه توصل إلى بعض المعارف حول النصوص القديمة، وظل بطليموس (Ptolemy) وجالينوس (Galen) يمثلان المرجعين العلميين الرئيسين لعلم الفلك والطب. ويعترف توماس رو (Thomas Roe) في كتاباته في سنة 1616 بأن المسلمين في البلاط المغولي «كانوا يعرفون بعض الشيء عن الفلسفة، والرياضيات، وكانوا منجمين كباراً، ولديهم معرفة بأرسطو وإقليدس وابن رشد ومؤلفين آخرين»[4]. ومما يثير الاهتمام هنا هو وجود الدافع الإيجابي الذي تم توجيهه في هذه المرحلة نحو الجهود العلمية.

يمكن إرجاع ذلك الدافع بشكل جزئي على الأقل إلى ظهور توجه جديد مناهض للنمط التقليدي والأعراف البالية، ومؤيد للتطور والتقدم الإنساني. وكان هذا المفهوم مُتضَمناً في عبارة أبي الفضل، التي اقتبسها خصمه البدايوني، حيث يوضح بأنه لو دُوّنت الشريعة الإسلامية الآن لكانت مختلفة[5]. واستنكر أبو الفضل بشجاعة التشبُّث المطلق بالموروث

القديم حيث «أغلق باب الاجتهاد، واعتبر السؤال والاستعلام غير مجدٍ وعملاً وثنياً»[6]. وقيل: إنه رفض آراء الغزالي التي تشير إلى أن طلب تلك العلوم غير مسموح به لأنه لم يرد فيه نص (من القرآن والسنة)، ووصف أبو الفضل هذا القول بأنه «هراء» ولا أساس له[7].

إن هذا الموقف الذي أوضحه أبو الفضل لا يُحبِّذ ويُشجع التسامح الديني والإبداع العقلي فحسب (انظر الفصل 4,3)، وإنما يدعم الاستقصاء العقلي أيضاً. ويُظهر أبو الفضل في كتاباته، ووصفه للأدوات التقنية شغفاً علمياً حقيقياً (ومن ذلك وصفه المهم جداً لعمليات التقطير بما في ذلك تقطير الخمور، وهذا النوع من الوصف أمرٌ تَجنَّبهُ الكتّابُ الأوائل)[8]. وكان مستعداً أيضاً لإضافة بعض المعارف والمعلومات إلى ما قدمه القدماء، كما حدث فيما يخص المعدن المستخلص حديثاً، الزنك. ويَظهر اهتمامُه الشديد بالجغرافيا، من خلال روايته التفصيلية عن الأقاليم المختلفة التابعة لإمبراطورية المغول، التي ذكرها في كتابه «آئين أكبر»[9]. لكنه برز على وجه الخصوص باهتمامه الشديد بالإحصاء بكل أنواعه. وفي كتاب «آئين أكبر»، نجد أنه ليس لدينا ببساطة إعادة سرد، وذكر لحسابات الموارد المالية والخلاصات أو المجموع النهائي لذلك فحسب، وإنما هناك أيضاً عرض لعمليات إحصائية مختلفة: مثل الأسعار، والأجور، ومعدلات الإيرادات، والمساحة، ومجموع الإيرادات من إقاليم ومناطق مختلفة، وكذلك الإحصاءات السكانية الطبقية على مستوى القرى، وإحصاءات الخدم المسلحين والخيول والفيَلة، إلى آخره؛ ويبدو أنه لم توجد سابقة لمثل هذه الوفرة من المعلومات الإحصائية في الهند من قبل، ولا حتى في كل

الأدبيات الفارسية السابقة.

وحَظِي كلٌّ من علمي الرياضيات والفلك باهتمام كبير. فقد ترجم فيضي، شاعر بلاط أكبر إلى اللغة الفارسية (1587) كتاباً بعنوان «ليلافاتي» (*Lilavati*) للمؤلف بهاسكاراتشاريا (Bhaskaracharya)، وهو كتاب شهير يدور حول علم الرياضيات. واكتسب فتح الله شيرازي، وهو مهاجر فارسي (توفي 1588) ثقة البلاط المغولي، وكان من المقربين فيه لعلمه بالرياضيات وعلم الفلك. وقد طُلب منه إعداد تقويم شمسي أسماه «التقويم الإلهي» حيث تم إعلانه وإشهاره بموجب مرسوم من البلاط الإمبراطوري في سنة 1584. ويبدو أن فتح الله كان صاحب أفكار عن عددٍ من الأدوات التقنية المثيرة للاهتمام التي قام أبو الفضل بنسبة بعضها إلى الإمبراطور أكبر نفسه (انظر أدناه)[10].

لم يحقق القرن السابع عشر الوعد الذي أخذه على نفسه أكبر خلال فترة حكمه (1556–1605) وهو تطوير الاهتمامات العلمية. وظلت العلوم على العموم مقيدة في إطارالحدود التقليدية، بدون تجديد أو إبداع. ويُدوِّن جهانغير في مذكراته باعتباره الإمبراطور (1605–27) عدداً من الملاحظات الخاصة، بعلوم النبات والحيوان التي زادت من رصيده، وأضفت عليه تميزاً باعتباره «عالماً بالطبيعة»[11]. وقام عطاء الله رشدي (1634–35) تحت رعاية شاهجهان بترجمة كتاب «بيجاغانيتا» (Bijaganita) في علم الجبر الذي ألّفه بهاسكاراتشاريا. ومن الإنجازات الهامة أطلسُ صادق أصفهاني (صُنّف في جاونبور في سنة 1647) لنصف الكرة الشرقي، ويحتوي على 33 صفحة، واعتمد فيه المؤلف على إسقاط أسطواني بسيط غير منظور، ويستند هذا العمل إلى مبادئ

بطليموس[12]. وعلى الرغم من تواجد الأوروبيين في الهند في هذا الوقت، فإن هذه الرسومات لم تُظهر أي أثر أوروبي؛ وحتى في البلاط المغولي، نجد أن الخرائط التي رسمها مركاتور (Mercator) للعالم، والتي قدمها السيد توماس رو إلى جهانغير في سنة 1617 لم تجتذب أي انتباه أو اهتمام يُذكر، وتم إعادة المجلد إلى صاحبه[13].

كان الطب الهندي القائم على الموروث الطبي العربي اليوناني متطابقاً في الجانب العملي مع الطب الفارسي المعاصر له آنذاك، ويرجع ذلك إلى تدفق وتوافد الأطباء الفارسيين من إيران إلى الهند[14]. ومن الملفت أن استخدام الجذور الصينية، في علاج مرض الزهري (على الرغم من وجود شكوك حول قيمته وجدواه الفعلية) لقي استحساناً، باعتباره اكتشافاً جديداً عظيماً في الهند وأوروبا في الوقت نفسه[15].

حظي الطب الأيورفيدي منذ مدة طويلة بالاعتراف، بمثابة نظام تطبيب موازٍ وفعال. ويبدو أنه كان هناك توجه للنظر إلى الطب الأوروبي بالمنظار نفسه. فقد قام دانيشمند خان، وهو عالم من نبلاء شهجاهان وأورانغزب، بتوظيف فرانسوا بيرنييه في دلهي (1659–66)، فشرح لخان بالتفصيل اكتشاف هارفي (Harvey) للدورة الدموية، واكتشاف جان باكيه (Jean Pacquet) كيفية تحول الكيلوس إلى دم؛ بل إنه قام بتشريح خروف من أجل تعريف راعيه ورب عمله الأرستقراطي بهذه الأمور[16]. كان هناك افتراض عام بأن الأوروبيين أطباء ماهرون، وهو افتراض مكّن مُبتدِئاً تماماً مثل نيكالاو مانوتشي (Niccalao Manucci) (في ستينيات القرن السابع عشر من ممارسة الطب وتحقيق أرباح سريعة في لاهور[17]. ولكن على الرغم منْ وضوح حالة الشغف

والفضول لدى دانشمند خان وشهرة الأطباء الأوروبيين، فلا يبدو أنه جرت أي محاولة لاعتماد أي عنصر من عناصر الممارسة الطبية الأوروبية في الطب الهندي، عدا بعض الاهتمام بالأدوية الجديدة التي ابتكرها الأوروبيون[18]. ومن جانب آخر، فإن ما يجدر ذكره هو أن استخدام لقاح مرض الجدري، الذي اتبعه الممارسون البدائيون على نطاق واسع في القرن الثامن عشر من تركيا إلى البنغال، قد تم تجاهله في كتب ونصوص الطب اليوناني والأيورفيدي المعاصرة[19].

يمكن من عدة نواح اعتبار كتاب ساواي جاي سنغ (Sawai Jai Singh، توفي 1743)، وهو من النبلاء المهمين في البلاط المغولي وحاكم أمبر، في العلوم أحدَ الأعمال الهامة التي تُوضّح أفضل ما هو موجود في علوم الهند ومواطن الضعف الأساسية فيها. فقد بنى مراصد فلكية في دلهي وجايبور وأوجين وماثورا وفاراناسي. وقد تم هنا تجهيز أدوات حجرية كبيرة؛ بناء على الاعتقاد بأن الأدوات والمعدات الخشبية والمعدنية الصغيرة الحجم مثل الإصطرلاب يمكن أن تسمح بحدوث هامش خطأً كبير، وكان أولوغ خان قد سبقه إلى ذلك باستخدام أدوات حجرية في مرصده في سمرقند في القرن الخامس عشر. وتَعلّم ساواي أيضاً من الملاحظات الأوروبية الدقيقة وحصل على جداول وتصنيفات لا هير (De Hire) (ومنها أعاد إنتاج جدول انكسار). ومع ذلك، فإنه يزعم أن المعلومات التي تحقق منها أدت إلى نتائج دقيقة أكثر، من تلك الموجودة في جداول لا هير. واستخدم علماء الفلك التابعين له كذلك مقراباً أوروبياً، استطاعوا من خلاله رصد الأطوار القمرية لكوكب الزهرة[20]. وقد دُوّنت نتائجُ هذه الملاحظات في كتابه الرئيس

الذي يحمل عنوان «زيج محمدشاهي» في سنة 1734. وفي حين اعتمد جاي سنغ بدرجة أساسية على «علم الفلك عند المسلمين»، فإن عمله مَثّلَ كذلك نقلاً لهذه المعرفة إلى اللغة السنسكريتية، ويتضح ذلك من خلال استخدامه أسماء سنسكريتية لأدواته[21] (كما سنرى في الفصل 6,3، كان عدد من النصوص قد عرّف علماء السنسكريتية على علم الفلك والرياضيات العربي الفارسي).

ظل إطار كون جاي سنغ بطليموسياً إلى حد كبير. فقد كان قليل الاهتمام بالأسس، حتى إنه في كتاباته ينقل فقرات كاملة من كتاب «الزيج» لأولوغ خان الذي كُتب قبل أكثر من ثلاثمائة سنة (1437–8)، ولا يشير على الإطلاق إلى رؤية كوبرنيكوس (Nicholas Copernicus) للكون، على الرغم من أنه لا يُعقَل ألا يكون الأوروبيون قد أَعلموه عن هذه الفكرة. ويثير مثل هذا الإغفال تساؤلاً عما إذا كان جُهد جاي سنغ موجهاً حصرياً، نحو تحديد الوقت الصحيح لمواقع محددة خاصة بعض الأجرام السماوية، وهو ما تتطلبه الاهتمامات الخاصة بالتنجيم. ولهذا الغرض، فإن أية دراسة استقصائية للمسارات الحقيقية التي تتبعها الكواكب في دورانها عديمة الصلة بالموضوع بطبيعة الحال.

التكنولوجيا

كانت التكنولوجيا في الهند ما قبل العصر الحديث إمّا أنها خارج النطاق المقبول للعالم، أو أنها على هامشه. وكان المهتم بالعلوم ينشغل في أحسن الأحوال بالسيمياء أو بالأدوات الغريبة؛ لذا لا غرابة أن يكون عدد الاختراعات أو التحسينات في مجال تكنولوجيا الإنتاج التي

يمكن أن تُعزى إلى اهتمام علميّ من قِبل النخبة محدوداً وقليلاً نوعاً ما.

يبدو هنا أن الإمبراطور أكبر يقدم وضعاً استثنائياً ملحوظاً. فمن بين الاختراعات التي ظهرت في فترة حكمه، يمكن أن تذكر أولاً تلك التي تعتمد على العجلات المسنّنة في السنوات الأولى للقرن السادس عشر. كان بابر قد وصف طريقة رفع الماء بواسطة إناء معلق على ترس فيه قضيب معدني (مسمار أو دبوس كبير)، والمعروف بالإنجليزية الهندية «العجلة الفارسية»، ويسميه مؤرخو التكنولوجيا «الساقية». وقد رسمه الرسامون المغول بشكل متكرر كما في (الشكل 4,3، انظر أيضاً الشكل 2,2). وكانت العجلة الفارسية من هذا النوع هي المبدأ أو العنصر الميكانيكي الرئيس في بعض الاختراعات الهامة التي ينسبها المؤرخ الرسمي إلى عبقرية ودهاء الإمبراطور أكبر، لكنها كانت بشكل جزئي نتاجاً لذكاء فتح الله شيرازي وقدرته الإبتكارية. وشملت تلك الاختراعات «آلةً» لتنعيم مواسير البنادق من الداخل (الشكل 5,3)، وعربةَ الطاحونة أيضاً. كما تم آنذاك تركيب نظام معقد لرفع الماء، بواسطة سلسلة من عجلات التروس في فتح بور سكري. كما يعود الفضل إلى أكبر في اعتماد فكرةَ تبريد الماء وترويجها بواسطة الملح الصخري، والذي استُخدم منذ ذلك الوقت فصاعداً في الهند، وصار أمراً شائعاً، ويبدو أنه سبق زمنياً بعض الطرق الأوروبية المستخدمة في التبريد. وامتدّ الإبداع الإمبراطوري إلى البندقية القديمة التي تم صنعها في ترسانة أكبر، ويُنسب ذلك إلى المعرفة العملية للإمبراطور، حيث تؤدي حركة الزناد إلى إطلاق المقذوف، بدون استخدام عود الثقاب. ومن الممكن أنه كان يشبه قُفل العجلة. ويعتبر أكبر أول شخص معروف

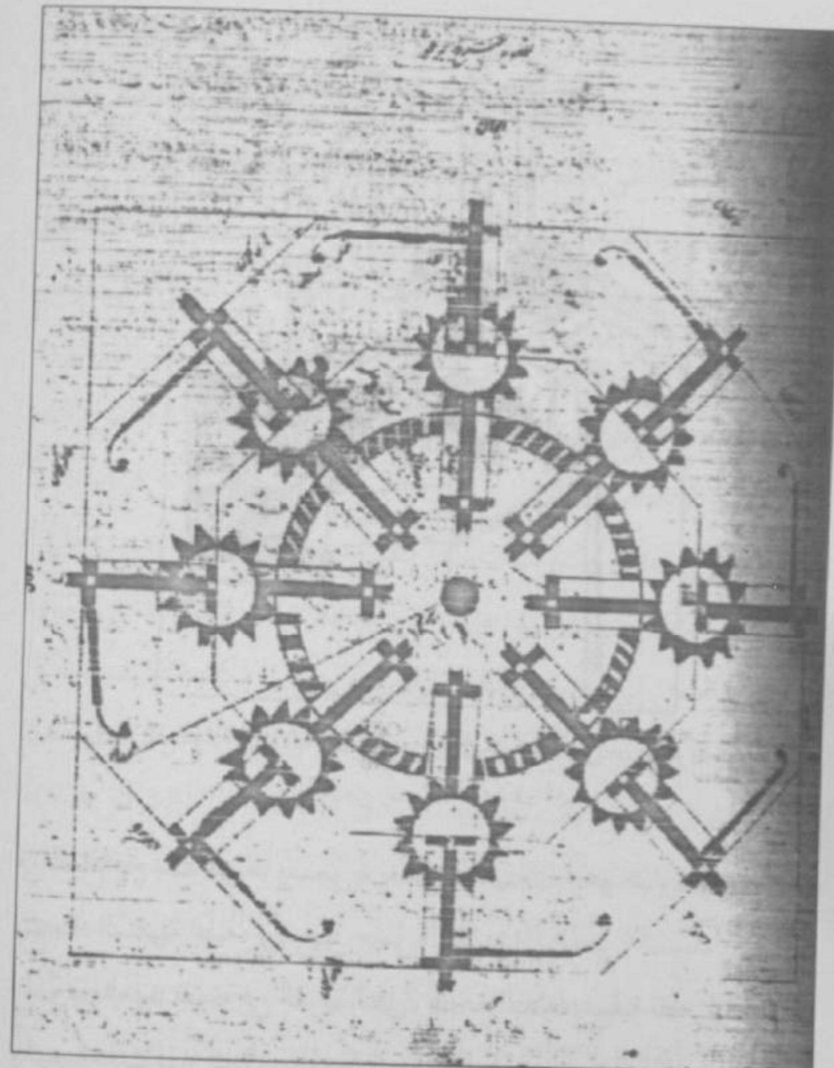


الشكل 4,3: الساقية (العجلة الفارسية) ترفع الماء إلى مستوى أعلى من مستوى الثيران التي تدير الآلة. من رسم لمادو، محترف أكبر.

في العالم قام بابتكار ما يسمى «جمل السفينة»، وهو عبارة عن صندل يتم بناء السفينة عليه، ويسهل حمل السفينة إلى البحر[22].

وفي العهد نفسه في القرن التالي، شجع البلاط عملية تطعيم النبات، ونتيجة ذلك فقد كان من الممكن جلب الكرز الحلو (ذي اللون الأحمر الفاتح) من كشمير، كما تم تحسين نوعية وجودة البرتقال في السهول الهندية بشكل كبير[23].

هناك العديد من الآلات الميكانيكية الهامة التي لوحظت لأول مرة في هذه الفترة، غير أنه لا يوجد أحد ادعى ابتكارها أو استيرادها من مكان آخر. وقد اعتمد بعض الحرفيين المجهولين استخدام ونشر هذه الآلات.

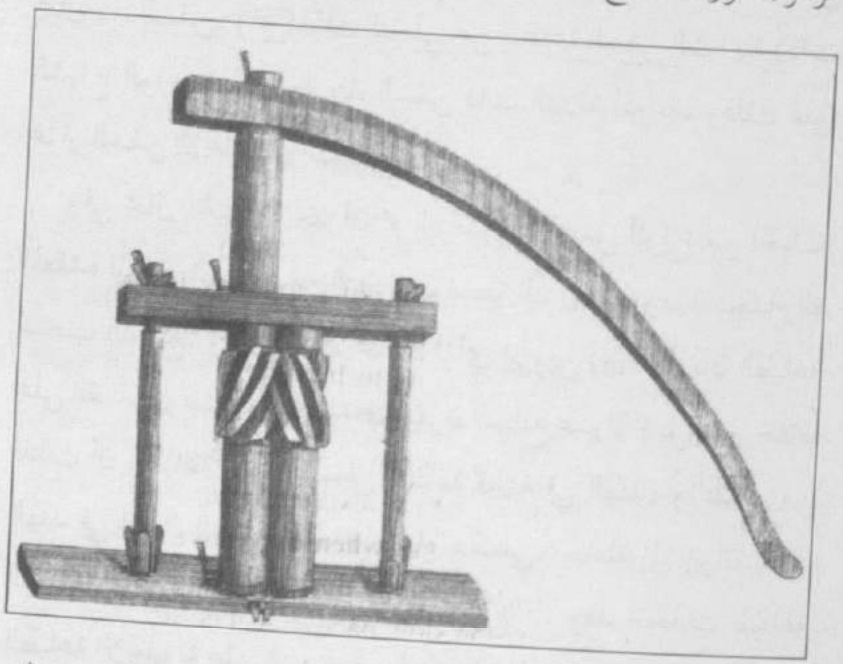


الشكل 5,3: تصميم لآلة مواسير البنادق القديمة من الداخل: أخذ هذا الشكل من مخطوط «آئين أكبر»

من أشهر هذه الأدوات البُرغي (المسمار الملولب) الذي يتحرك في شكله الهندي من اليسار إلى اليمين عند الشد، وتم عمله بلحام سلك وليس بواسطة قطع وحفر الجوانب. وقد تم وصف ذلك لأول مرة في

سنة 1666. وفي حين أن البرغي المعدني كان عبارة عن أداة للشد، فقد انتشر أيضاً استخدامُ طاحونة السكر ذات البكرة الخشبية (المُسَنَّنة)، والتي وصفت لأول مرة في سنة 1695، وشوهدت في الساحل الغربي، حيث تقوم أخاديد المسمارين الملولبين بِلَفّ البكرتين في اتجاهين متعاكسين (الشكل 6,3). وثمة آلة أخرى تم وصفها في نفس الوقت، وهي عبارة عن أداة حفر يدوية، تستخدم لقطع الماس، وكان ذلك بديلاً لأداة الحفر المقوسة[24].

وفي مجال الهندسة المدنية، نجد أن القدرة على بناء قباب دائرية مزدوجة ورائعة (بلغ قمة نجاحه في تاج محل الشهير) يُمثّل تطوراً بارزاً



الشكل 6,3: طاحونة سكر هندية تعمل بالبكرة. يعلوها قضيب السحب والذي به يحرك الثور (الثيران) البكرة الأساسية. رسم فرانسيس بوكانان (Francis Buchanan) لطاحونة في تشيك بلبور، كارناتاكا، 1801–03.

في مجال مهارة إنشاء العقود (تم استيراده بلا شك من آسيا الوسطى لكنه طُوِّر). ويمكن أيضاً ملاحظة مثل هذه المهارات والإبداع في تشييد قنوات المياه فوق الجسور، كما هو موجود في أجزاء من قناة يمونا الشهيرة التي بناها شاهجهان[25].

وفي مجال صناعة وبناء السفن، نجد أنه خلافا للاعتقاد الذي كان سائداً حول أن الألياف أو الحبال هي مواد الشد الوحيدة، فقد استخدم الحديد كثيراً في ذلك الوقت (إن لم يكن قبل ذلك بكثير)، خلال السنوات الأخيرة لعهد أكبر[26]. وفي النصف الأول من القرن السابع عشر، حدث تغيُّر في تصاميم السفن، حيث يُعدّ ذلك ثورة حقيقية في مجال بناء السفن. وتم كذلك التخلي عن صناعة السفن الشراعية (ذات الشراع الواحد) لمصلحة بناء السفن ذات الثلاثة أشرعة، وذلك على غرار السفن الإنجليزية والهولندية[27].

وفي مجال الحياكة، نجد أن تم التوصل إلى عمل أنواع من الحياكة المعقدة المُزيّنة بالزهور، مع التطريز بواسطة النول، وبدون استخدام آلة سحب النسيج. وهناك تأييد محدود لرأي إيروين (Irwin) بأن الطباعة على القماش وصلت إلى الهند في القرن السابع عشر[28]؛ بل يبدو خلافاً لذلك أن الطباعة على القماش صناعة قديمة في الهند، وانتقلت من الهند في القرن السابع عشر في اتجاه عكسي، حاملة إلى إيران المواد الهندية الخاصة بالطباعة والقماش المطبوع[29]. وقد اتخذت صناعة الطباعة الإنجليزية على النسيج في البداية في القرن الثامن عشر الطباعة الهندية على النسيج نموذجاً لها.

كل ما تم ذكره حتى الآن أمور بالغة الأهمية؛ ولكن عندما يلاحظ

المرء ما كان يحدث للتكنولوجيا الأوروبية خلال نفس الفترة، فإنه سيدرك بطء وتيرة التغيرات التكنولوجية في الهند؛ فقد بقيت الأدوات الزراعية على حالها، مصنوعة بشكل كامل من الخشب، مع استخدام الحديد بدرجة محدودة. أما في مجال علم المعادن، فيمكن ملاحظة انعدام القدرة على إنتاج الحديد الزهر (الصب)، ويرجع ذلك إلى عدم تطوير آلة نفخ الكِير بقوة كبيرة، وظل هذا علامة إخفاق واضحة. ونظراً لعدم وجود القدرة على استغلال قوة الحيوانات لتحريك أدوات القطع، فلم يتمكن الهنود من إنتاج أو صناعة براغ قوية وصمولات ومسامير محززة وعجلات معدنية بتروس. لذلك، فإنه لم يتم التمكن آنذاك من صناعة الساعات الميكانيكية، وكان لكل ذلك أثره البالغ حتى على سلاح المدفعية التي كانت الدولة تسعى عادة لتطويره والاهتمام به. ويبدو أن البندقية ذات الفتيل ظلت خلال القرن السابع عشر، بل وفي القرن الثامن عشر أهم أنواع الأسلحة في الجيوش الهندية (الشكل 7,3)، بينما كانت البندقية ذات الزند المصوّن مستخدمة منذ زمن طويل في أوروبا. واستمر الهنود في استخدام المدفع البرونزي الباهظ الثمن لفترة طويلة بعد أن تخلّت أوروبا عن هذه المدافع؛ وعندما شرع الهنود في القرن السابع عشر باستخدام الحديد في صناعة المدافع، كانت هذه المدافع ثقيلة جداً، لأن مواسيرها مصنوعة من أقسام قصيرة موصولة معاً، ويجب استخدام حلقات حديدية ثقيلة لتغطية الوصلات[30]، ويرجع سبب كل ذلك ببساطة إلى عدم قدرتهم على إنتاج الحديد الزهر.

في مجال الهندسة المدنية، على الرغم من الحجم الكبير والتصاميم الرائعة للمباني المغولية، فإنه كان لا يزال هناك إصرار وتحيز كبير لبعض



الشكل 7,3: شاهجهان يحمل بندقية ذات فتيل، رسم باياغ (Payag)

الأنماط المعمارية التقليدية. وهكذا ظل مبدأ وجوب تساوي عرض الدعامة مع باع العقد مسيطراً على تصاميم الجسور، على الرغم من أن ذلك يؤدي غالباً إلى إجبار مجرى المياه على تجاوز الجسر، تاركا إياه عالياً وجافاً. ويمكن ملاحظة هذا الضعف والقصور، حتى في بعض المباني الضخمة الرائعة مثل جسر جاونبور الذي بُني في عهد الإمبراطور أكبر، (1567) والذي يتطلب العمل فيه أن يتم تقسيمه إلى جزئين: جزء مكون من عشرة عقود، والآخر من خمسة، مع وجود جزيرة صغيرة بينها لتوفير ممر كافٍ لمياه النهر (الشكل 8,3). وكان المهندسون الأوروبيون قد تحوّلوا منذ وقت مبكر إلى بناء دعائم قليلة الإعاقة[31].



الشكل 8,3: جسر موغال 1564–68، جاونبور، بيرسي براون

كان عدم الاهتمام بالطباعة يُذكر كمثال على عدم قدرة الهنود على قبول أحد الابتكارات الهامة، التي كان من الممكن أن تؤدي إلى نتائج ذات أبعاد واسعة تهم الثقافة الهندية. ولا نستطيع الحديث باستفاضة عن الفرص التي ضاعت نتيجة ذلك العجز والفشل.

وينطبق الانطباع حول حالة الركود (وخاصة عند المقارنة بالتطورات في أوروبا) على كلٍ من العلوم الأصيلة وتقنيات الصناعات الحرفية. وهناك دراسة حول الأثر الغربي على التطور التكنولوجي في الهند قبل عهد الاستعمار، ترى أن القبول الهندي بالابتكارات الأوروبية كان محدوداً، لأنه كان بشكل أساسي انتقائياً، وأن أسباب تلك الانتقائية غير واضحة[32]. ويمكن القول: إن ظهور بعض التردد في قبول الابتكارات الأوروبية كان نتيجة وجود عمالة رخيصة ماهرة في الهند[33]. لكن يصعب أن نتجاهل بشكل كامل احتمال أن يكون

العامل الأيديولوجي، وبالتحديد انعدام الاهتمام والشغف الكافي بالمسائل المتعلقة بالعلوم والميكانيكا، قد تسبب بشكل أكبر في فشل الهند، وعدم قدرتها على مجاراة أوروبا .

الحواشي

1. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, ed. H.Blochmann, Calcutta,1867-77.
2. Abdu'l Qadir Badauni, *Muntakhabu't* ويقول .pp. 210-12 *Tawarikh*, ed.W.N. Lees and Ahmad Ali, Calcutta, 1864-67, II, p. 363 إن هذا الأمر صدر في سنة 1587 بغية إبعاد الناس عن العلوم الإسلامية، وتقييدهم بدارسة «علم الفلك والرياضيات والطب والفلسفة».
3. عن تجربته في مدرسة دلهي وهو تلميذ صغير، انظر تكملة Abdu'l Haq, *Akhbaru'l Akhyar*، المنشورة في العديد من الطبعات.
4. ثمة وصف لكيفية التعليم في فاراناسي في Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, 1656-68, transl. A.Constable, 2nd ed. rev. V.A. Smith, London, 1916, pp. 334-36; and Jean-Baptiste Tavernier, *Travels in India*, 1640-67, transl. V.Ball, 2nd ed. rev. W. Crooke, London, 1925, II, pp. 142-3, 182-3.
5. Thomas Roe, Journal and Correspondence, 1615-19, ed. William Foster,*The Embassy of Sir Thomas Roe*, London, 1926, p. 275.
6. Badauni, *Muntakhabu't Tawarikh*, II, p.79.
7. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op. cit., II, p. 63.
8. Muhammad Rahim Kishmi, *Zubdatu 'l Maqamat*, Lucknow, AH 1302/1884-85, pp. 75-77, 95.
9. Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, op. cit., I, pp. 75-76, 95.

9. المصدر نفسه، I، قسم «أحوال الاثني عشر إقليماً، ص، 386 وما يلي.
10. انظر M.A. Alvi and A. Rahman, *Fathullah Shirazi, a Sixteenth-Century Indian Scientist*, New Delhi, 1968 للاطلاع على الموقف من ظهور المذنبات في البلاط المغولي، انظر Shireen Moosvi, 'Science and Superstition under Akbar and Jahangir' in I. Habib (ed.), *Akbar and his India*, New Delhi, 1997, pp. 109-120
11. I. Habib, *Jahangir, the Naturalist*, New Delhi, 1965 .
12. انظر Irfan habib, 'Cartography in Mughal India', *Medieval India: a Miscellany*, IV, Bombay, 1977, pp. 124-27
13. المصدر نفسه، ص 127–28.
14. كثير من وصف الممارسة في إيران الوارد في Cyril Elgood, *Safavid Medical Practice*, London, 1970 ينطبق على النظام اليوناني الممارس في الهند أيضاً.
15. Irfan habib in: Deepak Kumar (ed.), *Disease and Medicine in India: a Historical Overview*, New Delhi, 2001, pp. 71-73.
16. Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, 1656-68, transl. A.Constable, 2nd ed. rev. V.A. Smith, London, 1916, pp. 324-25, 339, 352-3.
17. Niccalao Manucci, *Storia do Mogor*, transl. W. Irvine, London, 1907-08, II, pp. 164-7.
18. خصص نور الدين شيرازي في تكملة لعمله «ألفاظ الأدوية (1628–29) للإمبراطور شاهجهان وصفاً للخصائص الطبية المفترضة للبازهر والقار والشاي والقهوة والتبغ غير المعروفة في الطب التقليدي (انظر C.A. Storey, *Persian Literature: a Biobibliographical Survey*, Vol.II(2) (E) *Medicine*, London, 1971, pp. 255-6). وثمة بحث عن المواجهة بين الطب الهندي

والأوروبي في M.N. Pearson, *Towards Superiority: European and Indian Medicine*, 1500-1700, Minneapolis, 1989.

19. Irfan habib in: Deepak Kumar (ed.), *Disease and Medicine*, op. cit., pp. 75-79.

20. ترد هذه الواقعة المثيرة للاهتمام في Tek Chand 'Bahar', *Bahdr-i Ajam* (1739), Delhi, AH 1282, p. 512.

21. انظر G.R. Kaye, *The Astronomical Observatories of Jai Singh*, Calcutta,1918.

22. Irfan habib, 'Akbar and Technology', in Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, , pp. 129-48 .

23. Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal Indiai, 1556-1707*, 2nd revised ed., New Delhi, 1999, pp. 55-56.

24. قارن I. Habib, in: *Indian Economic and Social History Review*, XII(1) (1980), pp. 27-28, and *Studies in History*, II(1) (1980), pp. 33-34 بشأن المسامير الملولبة. وعن مطاحن السكر، انظر I. Habib, *The Agrarian System*, p. 64.

25. G. Sanderson, *A Guide to the Buildings and Gardens: Delhi Fort*, 4th ed., Delhi, 1936-37, pp. 63-66.

26. Irfan habib, 'Akbar and Technology', in *Akbar and his India*, , pp. 144-45.

27. I. Habib, in: *Indian Economic and Social History Review*, XII(1), pp. 13-15.

28. John Irwin in: *Arts of India and Pakistan*, ed Leigh Ashton, London, 1949, pp. 201-03.

29. I. Habib in: *Alighar Journal of Oriental Studies*, Alighar II (1-2) (1985), pp. 217-20.

30. Iqtidar Alam Khan, *Gunpowder and Firearms: Warfare in Medieval India*, Delhi, 2004, pp. 128-63, 91-127.

31. انظر وصف كنغهام المفصل لجسر جاونبور في Archaeogical Survey Reports XI (1875-76 and 1877-78), pp. 120-23. انظر أيضاً I. Habib, in: *Indian Economic and Social History Review*, XII(1), pp. 12-13.

32. A.J. QAISAR, *The Indian Response to European Culture and Technology (AD 1707-1498)*, Delhi, 1982, pp. 138-9.

33. قارن I. Habib, in: *Indian Economic and Social History Review*, V(1-2), pp. 169ff.

6.3

الأدب

كانت الآداب المدونة باللغتين الفارسية والسنسكريتية (وهما لغتان لم يكن يتحدث بهما الإنسان العادي) تختص حصرياً بالثقافة الرفيعة، لذا يمكن النظر فيها، وتناولها بصورة منفصلة عن الآداب المدوّنة باللغات المنطوقة.

لم تكن الفارسية لغة الإدارة العليا في عهد الإمبراطورية المغولية وسلطنات دكن فحسب، وإنما انتشرت أيضاً لتصل إلى بلاطات الراجبوت. وحتى عندما لم تكن تستخدم بشكل مباشر، فإن مفرداتها ومصطلحاتها أثّرت كثيراً في لغة السجلات والوثائق الرسمية، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال بعض الوثائق الراجستانية والماراثية التي يعود تاريخها إلى القرن السابع عشر. ومما لا شك فيه أن اللغة الفارسية أثّرت في التقاليد الأدبية للعديد من اللغات الهندية، فنجد مثلاً أن لغة جديدة،الأردو، قد انبثقت عن تفاعل الفارسية مع اللغات واللهجات الهندية.

وعلى الرغم من أن الفارسية لم تكن لغة المحادثة والتواصل بين الناس في أيٍ من مناطق الهند، فمن المحتمل أن عدد القادرين على القراءة والكتابة بها كان مطابقاً، أو ربما أكبر من عدد المتعلمين في إيران

نفسها. ويوحي بذلك بقوة ارتفاع عدد الكتب باللغة الفارسية التي صدرت في الهند، مقارنةً بما تم إنتاجه من كتب خارجها، بناء على مسح دقيق ولكن غير كامل للأدب الفارسي أجراه ستوري (C.A Storey)[1].

تتمثل الإسهامات الهندية في صناعة المعاجم الفارسية في قاموس «فرهنكي جهانكيري» (1608—9) لجمال الدين حسين إنجو، وقاموس بعنوان «فرهنكي رشيدي» (1653—54) لعبد الرشيد تتاوي، وبلغت تلك الإسهامات ذروتها من خلال قاموس «باهاري عجم» لتك تشاند بهار (1739—40، ونقّح في 1749) الذي ربما يعد أعظم وأشمل قاموس من بين كل القواميس التي أنجزت في الفارسية قبل العصر الحديث. فقد استَشْهد بهار بالشعراء والأعمال النثرية، وتم ترتيبها تأريخياً بشكل تقريبي، وكانت تحدد المعاني والاستخدامات البديلة لها في ذلك الوقت. وقد رأى سراج الدين علي آرزو (وهو صديق قديم لبهار) في كتابه «شيراغي هدايت» أن اللغتين الهندية والفارسية متقاربتان بشكل كبير، وتشتركان في أمور أساسية، وهي فكرة سبقت بخمسين سنة تقريباً اكتشاف وليام جونز (William Jones) لمجموعة اللغات الهندو أوروبية[2]. ولم يتناول ميرزا جان في كتابه «تحفة الهند» (1705) السمات المختلفة للأساليب الأدبية والموسيقية الهندية فحسب، بل إنه أضاف في نهاية كتابه مسرداً مفصلاً بلهجة البراج.

ويعتبر أبو الفضل (1551—1602) من أهم وأكثر كُتّاب النثر الهنود تأثيراً. ونظراً لتميز كتاباته النثرية بصياغتها البديعة الساحرة والرفيعة وقوة تأثيرها، فقد اعتبره الكثيرون نموذجاً للأسلوب الرائع والمؤثر.

ويحظى أبو الفضل بمكانة عالية وتقدير كبير لما يحتويه كتابه الذي بذل فيه جهداً كبيراً ويركز في تاريخ الإمبراطور أكبر («أكبرنامه») وكتابه الآخر الذي يحتوي على وصف الإدارة حكم المغول وأقاليم الإمبراطورية، وثقافة وعلوم الهند («آئين أكبري»). وظهرت كتابات مماثلة ومحاكية لكتاب «أكبرنامة»، واهتمت بالتحديد بتاريخ حكم شاهجهان (عبد الحميد لاهوري ومحمد وارث، «بادشاهنامة») وأيضاً تاريخ العقد الأول من حكم الإمبراطور أورانغزيب (محمد كاظم، «عالم كيرنامة») في القرن السابع عشر. وعلى الرغم من أن هذه الأعمال قد حظيت بالإشادة والإطراء، وهي نفسها تستحق ذلك، لأنها جذبت الانتباه إلى التفاصيل واتسمت بدقة معلوماتها الجغرافية والتاريخية، فإنها أخذت شكل سجلات الأحداث الرسمية تماماً، إذا ما قورنت بكتاب «أكبرنامة» الذي تميز، رغم ما فيه من تقديس وإجلال لأكبر، بأسلوبه الفلسفي المتناسق الذي يبرز طريقة عرضه للأحداث التاريخية بشكل قصصي. أما كتاب «آئين أكبر» فلم يتم محاكاته، ولم يظهر أحد في الأجيال التالية يضاهي مؤلفه إحاطة بالعلوم والإحصاء والجغرافيا والثقافة.

أُضيفَ نوع آخر من الأعمال إلى الكتابات التأريخية، وتمثّل ذلك من خلال مذكرات بابُر (توفي 1530) التي كتبت أصلاً باللغة التركية الشاغاتية، ولكنها أصبحت جزءاً من الأدب الفارسي، من خلال ترجمة عبد الرحيم خان خانان الفارسية الحرفية (1588—89). وتتطابق مذكرات جهانغير (تغطي الفترة الزمنية 1605—1625) مع مذكرات باور من حيث بساطة الأسلوب والصراحة والوضوح والاهتمام بالتأريخ

الطبيعي والآداب، ولكنها تفتقر بالطبع إلى الجاذبية الدرامية التي يتسم بها أسلوب بابُر القصصي في سرد وتوضيح مغامراته الخاصة. وتشكل الكتابات التاريخية التفصيلية للأقاليم نمطاً أسلوبياً آخر، ومنها «تأريخ السند» لمؤلفه مير معصوم (1599—1600)، و«مرآتي أحمدي» لمؤلفه علي محمد خان عن تاريخ غوجارات. وبعد ذلك ظهرت بعض المدونات التاريخية العامة عن الهند، ومنها كتاب «طبقات أكبري» لمؤلفه نظام الدين أحمد (1529—93) الذي أصبح نموذجاً آنذاك. ويُعد كتاب محمد قاسم فرشتة بعنوان «كلشن إبراهيمي» (1606—7، ونقح 1609—10) أحد المصنفات التي تم تجميعها باهتمام من عدد من المصادر، واكتسب بذلك سمعة عالية مستحقة. وينتمي كتاب «منتخب التواريخ» (1596) لمؤلفه عبد القادر البدايوني (1596) بشكل رسمي إلى هذه الفئة من الكتابات، وهو كتاب مهم نظراً لما يحويه من نقد شائق (رغم تحيزه السيا سي) لسياسات وأفعال الإمبراطور أكبر. وأخيراً كانت هناك العديد من المصنفات والتراجم الخاصة، بالنبلاء والعلماء والشعراء ورجال الدين من الزهاد. ولعل أعظم عمل من هذا النوع تم جمعه وإعداده في الهند هو «مآثر الأمراء» لمؤلفه شاه نواز خان، وهو عبارة عن كتاب كبير لتراجم وسير أعلام المغول، حيث بدأ في سنة 1742 وأُكمل بعد وفاة المؤلف بواسطة آزاد بيلغرامي وعبد الحي في سنة 1780.

يشكل الأدب الديني نسبة كبيرة مما كان مكتوباً بالفارسية في الهند. إلى جانب الأعمال التي تناولت عقائد المسلمين والصوفية، هناك كتاب «دابستان» الذي لم يُعرف مؤلفه (1653)، وهو عبارة عن تدوين لمعتقدات وطقوس وممارسات الأديان المختلفة، تم عرضها وشرحها بطريقة محايدة

وموضوعية، واعتبر عملاً فريداً من نوعه في العالم آنذاك (انظر الفصل 3,4). وقد تم إثراء الأدب الفارسي أيضاً عن طريق العديد من الترجمات لنصوص من اللغة السنسكريتية، وبالتحديد «ماهابهاراتا» بناء على تكليف من الإمبراطور أكبر (أكمل في سنة 1598—9)، وترجمة دارا شوكوه المؤثرة لكتاب «أوبانيشادا» بعنوان «سر الأسرار» أو «السري الأكبر» (1657).

وقد استمر إسهام الهند في إثراء الشعر الفارسي، حيث يعد هذا أمراً هاماً إلاّ أنه لم يكن بالغ التأثير. وعلى الرغم من محاولة مجاراة الأسلوب الأصيل للفارسية الكلاسيكية، فقد كان من المحتوم أن تتأثر القصائد الشعرية التي نُظمت في الهند بالكلمات والمصطلحات، بل حتى بالأفكار الهندية. ولن يستطيع أحدٍ أن يفهم ما سيأتي (من مناجاة) إلاّ هنديّ، مع أن مهاجراً إيرانياً قام بكتابته، وهو جمال الدين عرفي شاعر فارسي صاحب نفوذ عظيم:

إيهٍ! «عرفي» عش مع الجميع، الصالح والطالح
ولكن عند ما تفارق الحياة
يغسل المسلمون جسدك بالماء الطاهر
والهندوس يحرقونه.

اكتسب عرفي (توفي 1590) وأبو الفيض فيضي (توفي 1595) سمعة كبيرة خارج الهند، فقد قوبلت قصائد الشعر الغنائي والشعر القصصي للأديب عرفي بالثناء والإطراء، وحظي الأديب فيضي بإعجاب

الكثيرين، لما تميزت به كتاباته من تراكيب صعبة وأسلوب بديع، غير أن النقاد في وقتنا الحاضر منجذبون أكثر إلى طريقة تناوله لإحدى الحكايات الهندية «نل دَمَن» بأسلوب شعري روائي (مثنوي). وهناك أديب آخر هو صائب (توفي 1677 أو 1678) عاش سنوات عديدة في الهند قبل أن يعود إلى إيران، وهو بذلك يمثل البلدين معاً الهند وإيران. ويعرف الأديب عبد القادر بيدل (توفي 1720) بأسلوبه الهندي الذي يكتنفه الغموض (سبك هندي)، وتختلف الآراء حول مزايا كتاباته، ويتضمن شعره الكثير من التأملات الصُّوفية، واكتسبت أعماله شهرة واسعة في آسيا الوسطى[3].

ليس صحيحاً الاعتقاد بأن الأدب السنسكريتي تراجع إلى الجنوب، نتيجةَ حكم المسلمين. فقد كان هناك نتاج كبير من الأعمال بتلك اللغة ضمن حدود إمبراطورية المغول. وظلت كثير من الكتابات باللغة السنسكريتية مرتبطة بالجانب الديني، وقد تمت الإشارة في الفصل 4,3 إلى العديد من الأعمال في هذه الفترة، والمدونة باللغة السنسكريتية في مجالي الفلسفة الدينية والقانون. كما كانت هناك الكثير من الكتابات والأعمال في مجالات أخرى أيضاً. وكتب ناغوجي بهاتا (Nagoji Bhatta، نحو سنة 1700)، وهو كاتب غزير الكتابة، تعليقاً على تعليق كاياتا (Kaiyata) على كتاب «ماهابهاشيا» (*Mahabhashya*) لمؤلفه « بتنجلي (Patanjli)، وهو يعد أشهر نص قديم في قواعد اللغة السنسكريتية.

أمّا في مجال الشعر، فقد كتب شاعر بلاط الإمبراطور شاهجهان واسمه جغناثا بانديتا (Jagannatha Pandita) عملَه الأدبي البارز

«راساغانغادهارا» (*Rasagangadhara*)، وقد علّق أحد النقاد الحديثين بأن الشاعر بانديتا قدّم تعريفاً جديداً للشعر بأنه «صوت معبر عن معنى وهو أداة تأمُّلٍ ينتج عنها شعور بمتعة سامية عُلْوِيّة»[4]. وكتب هو نفسه عمله الشهير «بهامينيفيلاسا» (*Bhaminivilasa*)، وهو في الوقت نفسه «قصيدة إباحية، ومرثاة، ومستودع للأقوال المأثورة»[5].

كان هناك تواصل أيضاً مع اللغة الكلاسيكية الأخرى، يظهر ذلك في عهد أكبر حيث قام كريشناداسا (Krishnadasa) بتصنيف أول معجم معروف للغتين الفارسية والسنسكريتية بعنوان « باراسيبراكاشا» (*Parasiprakasha*).

وثمة نوع آخر من الأدب تمثل في الشعر التأريخي (كافيا)، وظل يحظى بالرعاة والقراء. أما الاستمرار في الاعتماد على تأريخ كشمير العظيم المتوازن وفقاً لما دوّنه كالهاني (Kalhani)، فقد توقف ذلك بعد مجيء كتاب «راجافاليباتاكا» (*Rajavalipataka*) في وقت متأخر من عهد الإمبراطور أكبر. وواصل المدّاحون (من الشعراء) في بلاط المغول، وكذلك في بلاط حكام الراجبوت والماراثا كتاباتهم الشعرية بنفس الجماليات والتنميق، ولكنها كانت مُتكلّفة غالباً.

استمرت كتابة الحكايات والقصص الخرافية والأساطير باللغة السنسكريتية، فقد كتب بالالاسينا (Ballalasena) (القرن السادس عشر) مجموعة قصصية أسطورية بارعة وظريفة عن بلاط الملك بهوجا، (Bhoja) في مصنف بعنوان «بهوجابراباندها» (*Bhojaprabandha*). وفي القرن التالي، ألف نارايانا عملاً موزوناً يحمل عنوان «سفاهاسودهاكاراتشمبو» (*Svahasudhakarachampu*)

وصف فيه الحب المثالي بين أغنى، زوجة سفاها إله النار، والقمر. إن فن الحب في تراث «الكاماسوترا» له ما يمثله أيضاً فيما كتبه كليانامالا (Kalyanamalla) بعنوان «أنانغارانا» (*Anangaranga*) في القرن السادس عشر.

لقد تم إثراء التراث العلمي المدون باللغة السنسكريتية، عن طريق بعض الأعمال التي كانت تهدف إلى نقل العلوم العربية اليونانية، كما تم تلقّيها عبر اللغة الفارسية. ومن أبرز تلك الأعمال ما قام به فلكي الإمبراطور أكبر واسمه نيلاكانثا (Nilakantha) بعنوان «تاجيكانيلاكانثي» (*Tajikanilakanthi*)، وهو مقالة في علم الفلك كتبت في سنة 1587. وفي عام 1643، قام فيدانغارايا (Vedangaraya) بإعداد وتصنيف معجم بالمصطلحات الفلكية باللغتين الفارسية والسنسكريتية بعنوان «باراسيراكاشا» (PrasiPrakasha). ونظراً لتمتعه برعاية ساواي جاي سنغ، فقد قام سامراتا (Samarata Jagannatha) في أوائل القرن الثامن عشر بترجمة مدونة بطليموس «المجسط» (*Almagest*)؛ كما قام أيضاً بترجمة «عناصر الهندسة» لإقليدس (Euclid) حيث تمت ترجمة الكتابين من النسخ العربية أوالفارسية.

شهدت القرون الثلاثة (السادس عشر حتى الثامن عشر) نضوج الآداب والكتابات بأعداد كبيرة باللغات المنطوقة آنذاك. وتأخر تطور اللغة الهندية الأدبية الحديثة إلى ما بعد هذه الفترة؛ ويمكن ملاحظة أن اللهجات الرئيسة في تلك الفترة مثل الأودهية وبراج Braj قد طوّرتا آدابهما كلٌّ على حدة. ففي **اللهجة الأودهية** تم نظم الشعر بطريقة تشبه أشعار (الشاعر) كبير، التي تتميز برسالتها البارعة المعبرة، ذات

التوجه التوحيدي (نحو سنة 1500). وبالنسبة إلى الأعمال ذات الطابع أو الذوق الأدبي، فقد كان هناك عمل رومانسي رصين بعنوان «بادمافات» (*Padmavat*) لمالك محمد جاياسي (نحو سنة 1540). وفي عهد أكبر كتب «تولسيداس بنفس اللهجة عملاً أدبياً دينياً شهيراً جداً، وهو نسخة من ملحمة «رامايانا». وفي اللهجة الهندية الغربية للغة **البراجية**، لدينا، من ناحية، قصائد الشعر الغنائي الديني حول «الإله» كريشنا التي نظمها سورداس (Surdas، نحو سنة 1550)، ومن ناحية أخرى، قصائد أدبية راقية جداً لأحد النبلاء في بلاط الإمبراطور أكبر وهو عبد الرحيم خان خانان (1600)؛ وعمل آخر بعنوان «ساتساي» (Sat'sai) لكاتبه بيهاري لال (Bihari Lal، 1622). ونظم باناراسيداس (Banarasidas)، وهو تاجر وشاعر، شعراً باللغة البراجية، وهو عبارة عن بيان لسيرته وحياته بقالب شعري شائق ورائع، بعنوان «أرد–كاثاناك» (*Ardh-kathanak*، 1641) (انظر الفصل 8,3). واكتسبت **اللغة الهندية** الحديثة كتاباتها الأدبية النثرية الفصيحة، من خلال لهجة الخاري بولي غير الأدبية، حتى هذه الفترة على يد أديبين اثنين هما: سداسوخلال (Sadasukhla، 1780) وإن شاء الله خان (توفي 1818)، حيث كان هذه الأخير شاعراً بلغة الأوردو، وعالماً في اللهجات الهندية، وقد وظف النثر الهندي للكتابة في الأمور الدنيوية بأسلوب رائع بالغ التأثير.

كان البلاط المغولي وجيشه قد اتجه نحو الجمع بين مَن يتحدثون بلغات ولهجات مختلفة؛ ومن بين هذا الخليط من الناس بمن فيهم البنجابيون، تشكلت لغة عامة نابعة من حياة السوق والمخيّمات؛ وبناء على ذلك، يمكن القول: إن لغة الأوردو قد تطورت عندما بدأ

نظم الشعر في هذه اللغة المزيجة، وإنتاج أشكال أدبية مأخوذة من اللغة الفارسية. في بداية الأمر لم تتم هذه المحاولة في نطاق اللهجات الهندية، بل في سلطنات دكن خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في جولكوندا وبيجابور. ومن أمثلة ما كتب بلهجة الأردو في الدكن أسلوب محمد قُلي قطب شاه (توفي 1612). وهناك مصدر آخر للأوردو تمثل في الأسلوب والطريقة الفارسية الهندية التي تُستخدم في محادثات السوق، ومن ذلك لهجة الخاري بولي في دلهي وما حولها، التي كتب فيها جعفر زاتالي (توفي 1713) نثراً وشعراً ساخراً ومبتذلاً، ويعد هذا العمل مثالاً مهماً. وبدأ تغيير مثل هذه الأساليب والأنماط والمصطلحات إلى لغة الأوردو الأصلية بشكل واضح، مع وصول الشاعر ولي المولود في غوجارات إلى دلهي (1723) مع مجموعة من قصائده. وشهد هذا العصر ازدهار هذه اللغة مع بروز الشاعر الساخر سودا (توفي 1780 أو 81) والشاعر الغنائي مير (توفي 1810). واعتمد هؤلاء الشعراء على خيال الأدب الفارسي وتقاليده الارتيابية، وبدأوا في منح الأوردو صرامة معينة على المصطلحات واستخدامها؛ ومع مرور الزمن، أسهم هذا الجهد في تثبيت أساس خطاب لمشترك «هندوستاني» (خارج اللهجات المختلفة) والذي تشترك فيه، وتعتمد عليه كلٌ من اللغة الهندية الأدبية (التي تكتب بالخط الديفانغاري (ولغة الأوردو (التي تكتب بالخط العربي)[6].

أمّا **لغة الباشتو**، فهي إحدى لغات شمال غرب الهند، وهي لغة الأفغانيين، وقد عوملت لأول مرة بمثابة وعاء للكلمة المكتوبة عندما كتب بايزيد روشناي (1580) نصّه الديني «خير البيان» بتلك اللغة.

وجاءت ردود النقاد على كتابه بلغة الباشتو، تماماً كما في مقالة أخوند دروزة «مخزن الإغاني» (1605) التي تحتوي على توثيق للمعتقدات والطقوس القديمة التقليدية، كما وصفها المذهب الحنفي. فيما بعد في القرن السابع عشر، أصبح خوشحال ختك (توفي 1689)، وهو موظف مغولي تحوّل إلى متمرد، وأصبح أحد كبار الشعراء ورمزاً للروح الأفغانية المستقلة فيما بعد[7].

ربما يكون الأدب **الكشميري** قد نشأ من خلال أعمال الشاعرة لالا ديد (القرن الرابع عشر). ومع ذلك يبدو أن التأريخ الدقيق والأساسي للأدب الكشميري قد بدأ مع ظهور القصائد الغنائية «لول» أو «أشعار الحب» لهبة خاتون (أواخر القرن السادس عشر)، وهي فتاة قروية وزوجة حاكم كشميري منفي. وقد حافظت أعمالها على شهرتها، واحتلت هي نفسها مكانةً أسطورية في التراث المعرفي للوادي التي كانت تقطنه. ومن جانب آخر، نجدُ أن روبا بهواني (توفيت 1720) كانت تكتب وتنظم اشعاراً دينية وفقاً للتقاليد البهاكتية[8].

يمكن أن يعود تأريخ الأدب **باللغة البنجابية** بشكل دقيق إلى الفترة التي بدأت أشعار المعلم الديني ناناك بالانتشار؛ على الرغم من احتمال أن تكون الأشعار الصوفية المنسوبة إلى الشيخ فريد (في القرن الثالث عشر) قد لَقيتْ انتشارا واسعاً آنذاك. ويعتبر تاليف كتاب «أدي غرانث» (1603–04) للمعلم الديني أرجان علامةً بارزة في تأريخ اللغة البنجابية، حيث تناول فيه المؤلف أشعار الزهاد والزعماء الدينيين، وأشعار الشيخ فريد وبعض الموحدين (من لغات آخرى غير البنجابية). وكان التراث الديني للسيخ على شكل نصوص تسمى «جانامساخيس»

(*Janamsakhis*)، وعلى شكل نصوص مثل «وار» (ملحمة، مرثية جنازة) نظمها بهاي غورداس (Bhai Gurdas)، حيث استمرت في إثراء اللغة البنجابية، وأيضاً الملحمة الشعرية « داسام غرانث» (Dasam Granth) التي نظمها المعلم الديني غوبند سنغ (توفي 1708)، على الرغم من نظم جزء منها فقط بتلك اللغة[9].

وفي مجال آخر، برز الشاعر الكبير بولهي شاه (1680–1757) الذي استطاع التحدث بشجاعة، وبنفس روح أسلوب الشاعر كبير ضد عبثية النفاق الديني والتظاهر بالشعائر الدينية[10]. ويتمثل العنصر الدنيوي (اللاديني) في لغة البنجاب، من خلال العلاقة الرومانسية بين هير ورانجاه التي نظمها دامودار (Damodar، نحو سنة 1600)، ولكن نسختها الأكثر شيوعاً هي تلك التي جمعها وارث شاه (نحو سنة 1760).

بالنسبة إلى الأدب باللغة السندية، فإن أول عمل أدبي مهم هو عمل شاه عبد اللطيف (نحو سنة 1700) الذي نظم قصيدة «شاه جو رسالو» عن أحد الزهاد الصوفيين. ونظم ساكال (القرن الثامن عشر) مجموعة قصائد غنائية، يظهر من خلالها تأثره بالشعر البهاكتي. وكان هناك كذلك نسخة باللغة السندية عن العلاقة الرومانسية بين ساسوي وبونهو (ساسي وبونون في البنجاب).

ولعلّ تأريخ الأدب البنغالي يعود إلى الفترة التي سبقت القرن السادس عشر، غير أنه مما لا شك فيه بأنه قد حظي بالدفع الرئيس الآن. ومن ذلك القصيدة الطويلة الروائية التي نظمها برِندافنداس (Brindavandas) بعنوان «تشايتانيامانغال» (*Chaitanyamangal*) (نحو سنة 1540)، والتي تتناول شخصية دينية شبه إلهية، ومع ذلك تمكّن من وصفه بمصطلحات

إنسانية إن لم تكن غنائية. ويعتبر العمل الذي نظمه كرشنداس بعنوان «تشايتنياتشريتامريتا Chaitanyacharitamrita (1595) بمثابة سيرة ذاتية (تراجم) وموسوعة بمعتقد فايشناف. وقد شجعت طائفة تشايتانيا الشعر بدرجة كبيرة تعبيراً عن حبهم للإله كريشنا ورادها، وخاصة الشعر بالأسلوب البنغالي الذي يسمى براج بولي، وكان غوفينداس كفيراج (Govinddas Kaviraj) أبرز شعراء هذا الأسلوب.

وفي نفس الوقت، ساهمت تقاليد الشايفيت في البنغال في إثراء الأدب البنغالي، عن طريق قصيدة قصصية رائعة بعنوان «تشانديمانغال» (*Chandimangal*) (نحو سنة 1589)، وهي عبارة عن سيرة ذاتية للشاعر مُكوندرام تشكرفارتي (Mukundaram Chakravarti). وفي حوالي سنة 1649، نظم روبرام (Rupram) قصيدة على شكل سيرة ذاتية أهداها إلى الإله دارما، ولذلك أطلق عليها «ذارمامانغال». وتعتبر قصيدة «شيفاسانكيرتان» (*Shivasankirttan*) للشاعر راميشوار بهاتشاريا (Ramishwar Battacharya) من أبرزالقصائد الشعرية حيث لا يظهر فيها الإله شيفا رباً، بل فلاحاً مسكيناً، وتبدو فيها الإلهة غاوري الزوجة الراضية لرجل فقير.

قدم بهاراتشاندرا راي (Bharachandra Ray، توفي 1760)، وهو شاعر بارع، نمطاً جديداً من الشعر، وهو الشعر الرومانسي التاريخي باللغة البنغالية، من خلال عمل له بعنوان «مانسيمها» (*Mansimha*)، وحظي عمله الرومانسي الإباحي «فيدياسوندار» (Vidyasundar) بشهرة واسعة، واستخدم كلمات ومصطلحات من اللغتين الهندية والفارسية بشكل متكرر أكثر من سابقيه: ولعل هذا يدل على تأثره

الكبير باللغة العامة[11].

في اللغة **الأسامية** ذات الصلة، كان هناك تطوران ملحوظان: الشعر البهاكتي الفايشنافي الذي دشنه شانكارديفا (Shankaradeva، توفي 1568)، واعتماد تقاليد البورانجية أو الحوليات التأريخية من لغات الآهوم المهاجرين آهوم، التي تنتمي إلى فئة تايلندية ثانوية من اللغات الصينية التيبتية. بدأت الحوليات التاريخية الأسامية من النصف الثاني للقرن السابع عشر، وتشمل الأعمال الأسامية بعض الكتابات عن علم الفلك والحساب، ومعالجة الفيلة والخيول. وكانت هناك ترجمات أو اقتباسات «للمهابهاراتا» و«الرامايانا» وبعض أعمال المديح الديني، «البورانا» (*Purananas*)[12].

وفي لغة **الأوريا**، وهي لغة أدبية غنية أخرى مرتبطة بالبنغالية، استمرت تقاليد قصائد البورانيك القصصية الأسطورية، كما كان هناك تطور للشعر البهاكتي. وقام بالاراما داس (Balarama Das) بكتابة النسخة الأولى للعمل الأدبي «رامايانا» بلغة الأوريا في سنة 1500؛ وقام أحد معاصريه وهو جغاناثا داس (Jagannatha Das) بإنجاز نسخة مشهورة من «بهاغافاتا بورانا» (*Bhagavata Purana*). وكتب رامتشاندرا بتنايك (R. Patnaik) عمله الأدبي «هارافالي» (Haravali، نحو سنة 1600)، وهو عمل رومانسي موزون، حيث تدور القصة فيه حول البطل والبطلة اللذين جاءا من فئات الطبقة العادية. وفي القرن الثامن عشر، نظم فراجاناثا باداجينا (Vrajanatha Badajina) قصيدة بعنوان «ساماراتارانغا» (Samarataranga) عن الحرب والشجاعة والمروءة، ويدور سياقها حول الصراع بين الأوريا والماراثا[13].

وبالنسبة إلى اللغة **الغوجاراتية**، فقد برز الأديب والكاتب بهالان Bhalan (توفي 1554)، من خلال ترجمته «كادامباري» (*Kadambari*) للأديب بانا (Bana)، وشدد على أهمية اتباع وانتهاج اللغة السنسكريتية الكلاسيكية، في حين أنه كتب في نفس الوقت أغاني وأناشيد دينية عن كريشنا وعلاقاته الغرامية. وكانت ميرابائي (Mirabai) التي عاصرته مؤلفة الأغاني والأناشيد الدينية باللغات الغوجاراتية والراجاستانية والبراجية، في حين أن الشاعر ناراسيمها مهتا (Narasihma Mehta) كتب شعراً دينياً ولكن بأسلوب فلسفي. وقام آكهو (Akho، توفي 1656) بشرح وتبسيط فلسفة أدفايتا (Advaita) الهندوسية في كتابه «آخوغيتا» (*Akhogita*). ويمكن اعتبار بريماناند بهاتا (Premanand Bhatta، توفي 1734) أبرز شعراء الغوجاراتية، وقد نظم قصائد شعرية روائية بالغة التأثير[14].

طغت على الأدب **الماراثي** الأشعار الدينية المشهورة للشاعر التوحيدي توكارام (Tukaram، توفي 1650)، وأيضاً الشاعر رامداس (Ramadas) الأكثر نزوعاً إلى الأصول والثوابت (توفي 1682)، وكتب الشاعر مكتيشوار (Mukteshwar، توفي 1650) كلاً من «رامايانا» و«محبهاراتا» بالماراثية الأدبية. وظلت أساليب الشعر السنسكريتي ظاهرةً في شعر سريدهار (Sridhar، توفي 1729) القصصي. وتعتبر الحوليات التأريخية التي بقيت منذ القرن السابع عشر بمثابة فئة نثرية شائقة (وذات قيمة باعتبارها مصدراً تأريخياً)، لكنها بشكل عام لا ترتقي إلى مستوى الأدب.

استفادت آداب **التيلوغو**، بأنماطها الرفيعة، بشكل كبير من رعاية

ودعم بلاط إمبراطورية فيجاياناغارا، ومن الطبقة الأرستقراطية التي تتحدث لغة التيلوغو في تلك الإمبراطورية. ويُعزى تطور وازدهار أدب التيلوغو اللطيف والرائع، إلى رعاية الإمبراطور كريشناديفارايا (حكم 1509–29)، وبالتحديد الأعمال الشعرية الرومانسية الموزونة. ونظم شاعر بلاطه ألساني بيدانا (Peddana Allasani) عملاً شعرياً بعنوان «مانوتشريترا» (*Manu-charitra*)، وهو عبارة عن وصف عميق وشامل لمسائل الحب والغرام والعواطف، حيث استخدم بحُرّية كلمات عربية وفارسية. وقدم كريشناديفارايا في «أموكتامالايادا» (Amuktamlayada) مجموعة شعرية تضم نصائح حول السلوك السياسي والأخلاق والدين. ويعتبر بنغالي سورانا (Pingali Surana) الشاعر البارع والمتمكن في التلاعب بالكلمات والمعاني المزدوجة؛ ومع ذلك عُرِفَ عملُه «كالابورنودايامو» (*Kalapurnodayamu*) بمهارته الوصفية وقدرته على الترفيه والإمتاع. وكتب أحدُ معاصريه، بهاتو مورتي (Bhatto Murti) عملاً عن الشعر «كافيالنكاريكارا» (*Kavyalankarikara*). وألَّف الشاعر فينكايا (Vinkayya، نحو سنة 1700) عملاً تأريخياً بعنوان «راماراجيامو» (Ramarajiyamu) حول سلالة أرفيدو التابعة أباطرة فيجاياناغارا[15].

وشهد القرن السابع عشر إنتاجا أدبياً كبيراً بلغة التيلوغو في بلاط قطب شاه، وبلاط القادة الحكام في جنوب الهند. وتجدر الإشارة إلى نوع خاص من الدراما التيلوغية يدعى «يكشاغانا»، اشتُهر في منطقة ثانجافور[16].

في لغة الكانادا، كان لدى الجاينية تقاليد أدبية يمثلها حالياً راتناكارا

فارني (Ratnakara Varni) الذي كتب عملاً شعرياً موزوناً طويلا بعنوان «بهاراتيسا فايبهافا» (Bharatesa Vaibhava، 1557). وساهمت مدرستا الشايفيت والفايشنافيت أيضاً في إثراء الشعر بالكانادية، ويعتبر سارفانجا (اسمه الحقيقي غير معروف، نحو سنة 1600) أحد شعراء الشايفيت البارزين، وقد تميز شعره بحرارة العاطفة الإنسانية. وكان حاكم منطقة ميسور واسمه تشيكاديفا رايا (Chikkadeva Raya، حكم 1672–1704) أحد الداعمين الكبار لأدب الكانادا. وكانت هناك شاعرة بارزة في بلاطه، سانشي هوناما (Sanchi Honamma)، تميزت بعملها الشعري «هادباديا دهارما» (*Hadibadeya Dharma*)، «تعاليم للزوجات العفيفيات المخلصات»، حيث عارضت في شعرها الانتقاص من قيمة المرأة، واعتبارها أقل مكانة من الرجل. وطورت لغة الكانادا قدراً من الأدب العلمي يضم أعمالاً في القواعد، والمعاجم والطب والرياضيات، إلى آخره. وقام بالا فايديا تشيلوفا (Bala Vaidya Cheluva) بكتابة عمل بعنوان «كانادا ليلافاتي» (Kannada Lilavati، 1715) عن الرياضيات[17].

يبدو أن الأعمال الأدبية لمدرسة الشايفيت كانت قد سيطرت في هذه الفترة على الأدب **التاميلي**. ففي القرن السادس عشر، كتب فاراثُنغا (Varathunga) عملاً بعنوان «براموتاراكُندم» (*Pramottarakundam*) يعلن فيه حبه وولاءه لشيفا. وترك ابن عمه أرثيفيرارامان (Arthiviraraman) رصيداً من الحِكم والوصايا في «فتريفركاي» (*Vetriverkai*) الذي كان قد تم استيعابه وإدراجه ضمن أعمال الحكمة التاميلية المشهورة. ومَثَّلَ أشعار الفايشنافيت الغنائية البهاكتية بشكل

واضح أحدُ الأعمال بعنوان «أشتابرابانذهام» (Ashtaprabandham) الذي خُصِّص لتجسّد فيشنو وكأنه رانانّاثا (Ranganatha) الذي ينتمي إلى منطقة سيرانغام. وفي القرن الثامن عشر نظم تايومانفار (Tayumanavar) شعراً دينياً رفيعاً تبرز فيه مشاعر الحب لكل الإنسانية. وبدأت ترجمات «البورانا»، إلى اللغة التاميلية مع ظهورعمل بعنوان «بهاغافاتا بورانا» الذي تم تقديمه في نسختين منفصلتين في القرن السادس عشر[18].

من أهم التطورات الجديرة بالاهتمام ما قام به المبشرون المسيحيون، من إسهام في إثراء الأدب النثري بلغة التاميل، لا سيما روبير دي نوبيلي (في الهند: 1606–56) حيث اتسمت لغته بتأثرها البالغ بالسنسكريتية، وبستشي (Beschi) (في الهند، 1680–1742)؛ وقد ألّف الأخير العديد من الأعمال التي تتضمن قصصاً خرافية تعليمية ورواية خاصة «فامان–كاثاي» (*Vaman Kathai*) و«بارامارثا غورو كاثاي» (*Paramaratha-Guru-Kathai*). وبدأت الطباعة بلغة التاميل برعاية الحملات التبشيرية، حيث كان أول عمل تم طبعه هو «كريستافا فيدوبادسام» (Kristhava Vedopadesam) في فاييوكوتاي في أوائل العام 1677[19].

وعلى الرغم من أن لغة المالايالام كانت قد انفصلت عن لغة التاميل، باعتبارها لغة منطقة كيرالا منذ وقت مبكر، فقد شهد القرن السادس عشر بداية ظهور عدد من الأعمال الأدبية المتميزة في هذه اللغة، ومنها عملان بارزان ورائدان هما : «ادهياتما رامايانام» (*Adhyatma Ramayanam*) و «ماهابهاراتام» (Mahanharatam) لمؤلفهما ثانتشاثو إزهوثاتشان (Thanchathu Ezhuthachan). وهنا يتم تقديم وعرض

هاتين الملحمتين بقالب شعري ناضج ورفيع بلغة المالايالام. وتطورت الدراما الراقصة كشكل أدبي فريد من نوعه خاصٍ بهذه اللغة؛ وبلغت الذروة في هذا المجال في القرن الثامن عشر بظهور «نالاتشاريتام أتاكاثا» (*Nalacharitam Attakkatha*) للشاعر أونايي فاريار (Unnayi Varyar)[20].

أن التطور الأدبي الذي شهدته العديد من اللغات الرئيسة الإقليمية في الهند في عهد المغول يُعد بالتأكيد ظاهرة هامة جداً، أدت إلى بروز نظريات حول ظهور «القوميات» في تلك الفترة. وعلى الرغم من أن الوصول إلى تعميم واستنتاج عام حول طبيعة الآداب الإقليمية نوعٌ من المجازفة دون شك، فمن المؤكد أن الدين قد شغل جُلّ الناتج الأدبي لمعظم اللغات الإقليمية. وبدلاً من إبراز الوعي الإقليمي، فإن مثل هذه الآداب يمكن أن تكون قد عمقت درجة تناسق وتماثل المعتقدات والأساطير والطقوس إلى خارج حدود الأقاليم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الانشغال الشديد بالدين قيّد المساحة المتروكة، للموضوعات اللادينية والعقلية والعلوم في الثقافة الشعبية.

الحواشي

1. يدرج ستوري في كتابه C.A. Storey, *Persian Literature: a Biobibliographical Survey*, Vol.I (1): *Quranic Literature; History*, London, 1927-39.Vol.II (2)(E) *Medicine*, London, 1971 476 بنداً تحت عنوان تاريخ الهند، لكن 178 بنداً تحت تاريخ فارس.
2. انظر I. Habib, «on the Dooersteps of Historical Linguistics: A

Note on Mughal Lexicography', in *Proceedings of the Indian History Congress, Bareilly,(2005-06) session*, pp. 411-15.

3. عن الأدب الفارسي في الهند في فترة المغول انظر E.G. Browne, *Literary History of Persia*, 4 Vols., London, 1924, pp. 224-97 (الشعراء فقط). ويحتوي كتاب ريبكا Jan Rypka (ed.), *History of Iranian Literature*, Dordecht, 1968, pp. 711-34 على فصل مخيب للآمال كتبه يان مارك عن الأدب الفارسي في الهند. ثمة عمل مهم يشير إلى المراجع التي كتبت في زمن المغول بالسنسكريتية والفارسية والهندية. D.N. Marshall, *Mughals in India: a Bibliographical Survey*, Vol.1(Manuscripts), Bombay, 1967

4. A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, p. 397.

5. المصدر نفسه، ص 234.

6. أثار هذا الموضوع خلافاً كبيراً: انظر على سبيل المثال، Amrit RAI, *A House Divided: The Origin and Development of Hindi/Hindavi*, Delhi, 1984. لمعالجة أكثر توازناً مع أنها مختصرة، انظر Christopher R. King, *One Language, Two Scripts*, New Delhi, 1994, pp. 23-37.

7. انظر A. Fahadi, 'Litrarture in Pashto', in: C. Adle and Irfan Habib (eds.), *History of Civilizations of Central Asia*, Vol.V (r. 1500-1850), Paris, 2003, pp. 716.

8. عن الأدب الكشميري انظر G.M.D. Sufi, *Kashir, being a History of Kashmir*, reprint, Delhi, 1974 pp. 398-446, and S.K. Chatterji (ed.), *The Cultural Heritage of India*, Vol.V, 2nd ed., Calcutta, 1978, pp. 527-29.

9. W.H. Mcleod, *The Evolution of the Sikh Community*, Delhi, 1975, pp. 2-36, 59-82.

10. قارن S.R. Sharda, *Sufi Thought: its Development in Panjab and its Impact on Panjabi Literature*, New Delhi, 1978.

11. ربما لا يزال Sukumar Sen, *History of Bengali Literature*, New Delhi, 1960 العمل المرجعي في هذا المجال.

12. الأسامية في مهشوار في S.K. Chatterji (ed.), *The Cultural Heritage*, V, pp. 421-26.

13. K.C. Mishra, 'Oriya'، في المصدر نفسه، ص 563–68.

14. قارن K.M. Jhaveri, 'Gujarati'، في المصدر نفسه، ص 478–82 .

15. T.V. Mahalingam, *Administration and Social Life under Vijayanagar*, Madras, 1940, pp. 372-380.

16. عن أدب التيلوغو انظر G.N. Reddy, «Telugu', in S.K. Chatterji (ed.), *The Cultural Heritage*, V, pp.629-33.

17. انظر Prabhu Shankara, «Kannada في المصدر نفسه، ص 514–42؛ T.V. Mahalingam, *Administration and Social Life*, pp. 380-83.

18. انظر P.N. Venkatachari, 'Tamil' in .K. Chatterji (ed.), *The Cultural Heritage*, V, pp.610-13. للاطلاع على رواية موجزة وغير كاملة عن أدب التاميل في فترتنا.

19. انظر L.S.S. O'Malley (ed.), *Modern India and the West*, London, 1941, pp. 507-10.

20. K.M. George, 'Malayalam' في المصدر نفسه، ص 536–42. وعن لغات جنوب الهند في هذه الفترة يوجد مسح في R.C. Majumdar (ed.), *The Mughal Empire*, Bombay, 1974, pp. 584-606.

7.3

الفنون الجميلة

العمارة

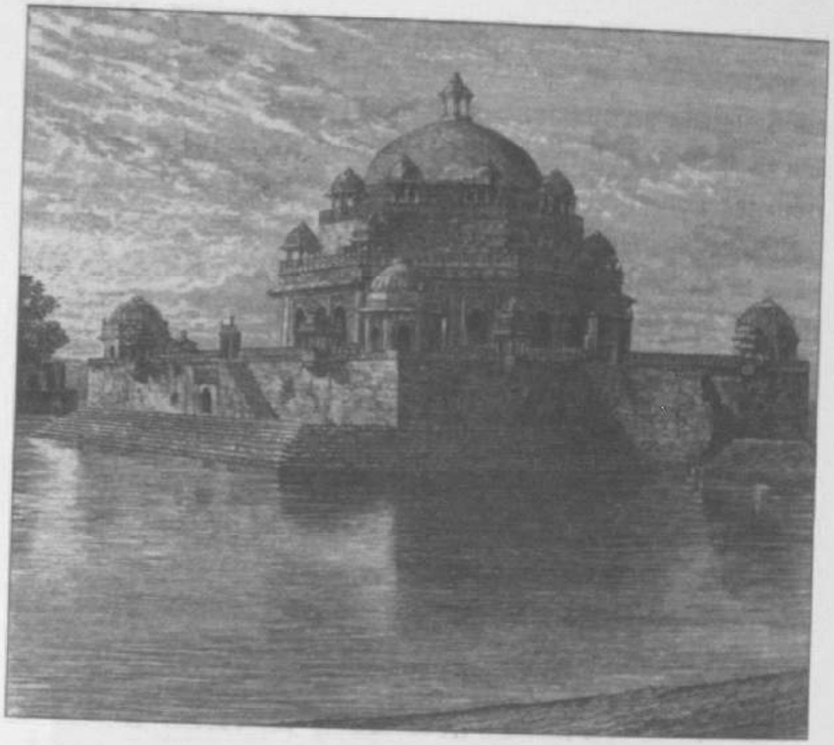
يمكن القول: إن أهم إسهام ملموس قدمه المغول للثقافة الهندية والفن العالمي كان في مجال العمارة. فالقدرة على الجمع بين القياس والتفاصيل والذوق الرفيع هو أمر مثير للدهشة، ومن النادر أن يكون قد سبق إليه أحد أو تفوق عليه. ففي مجال الأساليب الفنية المستخدمة والجوانب المختلفة للتصميم، نجد أن العمارة المغولية قد اعتمدت على عناصر عدة، تم الحفاظ على معظمها من الفن المعماري الخاص بالسلطنة، بما فيه من إصرار وتشديد على بناء الأقواس والقباب والقناطر. وإلى جانب ذلك، أضاف المغول بعض السمات المستقاة من الأنماط المعمارية السائدة في الأقاليم، والتي تكونت بشكل جزئي من التراث المعماري الخاص بالسلطنة، ومن ذلك الفن المعماري في غوجارات وراجاستان ومالوا ومملكة الشرقي والبنغال. وأخيراً كان هناك الأشكال والتصاميم التي تمّ جلبها من آسيا الوسطى وإيران، والتي تتميز بقبابها الدائرية وتصاميم الحدائق المستطيلة. ويشترك التراث الهندي والإيراني، وكذا تراث آسيا الوسطى في اعتماد وجود وحركة الماء كأساس للمتعة والرفاهية المطلقة. ولكن التراث المعماري المغولي لم يكن مجرد (توليف) ومزيج

فحسب، بل لعل أهم خصائصه الساحرة والأَخّاذة هي وجود روح التجربة والإبداع. وتعتبر مدينة قصر الإمبراطور أكبر فتح بور سكري أكبر شاهد بديع يدل على مثل تلك الروح، فمن خلال الجمع بطريقة ماهرة بين الأشكال المنحنية والعوارض الجانبية، تم تشييد مبان ذات جمال أخّاذ وبديع. إن تاج محل، وهو الإنجاز المغولي الكلاسيكي، يشتمل عملياً على كل خاصية وقيمة معمارية، سعى المغول بعناية فائقة لتحقيقها.

ليس بإمكاننا أن نستعرض هنا تأريخ العمارة المغولية بالتفصيل، بل يجب أن يُترَك للمتخصصين في هذا الشأن[1]، غير أنه من الضروري التركيز هنا على أفضل المعالم الأثرية المعروفة.

إذا ما تركنا جانباً النشاط العمراني لأول حاكمين مغوليين: بابُر (1526–30) وهمايون (1530–56)، فإن الفترة الرئيسة للمغول قد سبقتها فترة فاصلة قصيرة لكنها غنية بموروثها، وهي فترة مملكة سور (1540–56) حيث بُنيت فيها قلعة في دلهي وضريح شير شاه (الشكل 9,3) وإسلام شاه في سهاسرام (بيهار). وكانت هذه الأنشطة العمرانية بدرجة أساسية ضمن موروث مرحلة الأفغان في عمارة السلطنة، إلاّ أن إحاطة الأضرحة بأحواض كبيرة في سهاسرام يعتبر إبداعاً مثيراً للاهتمام.

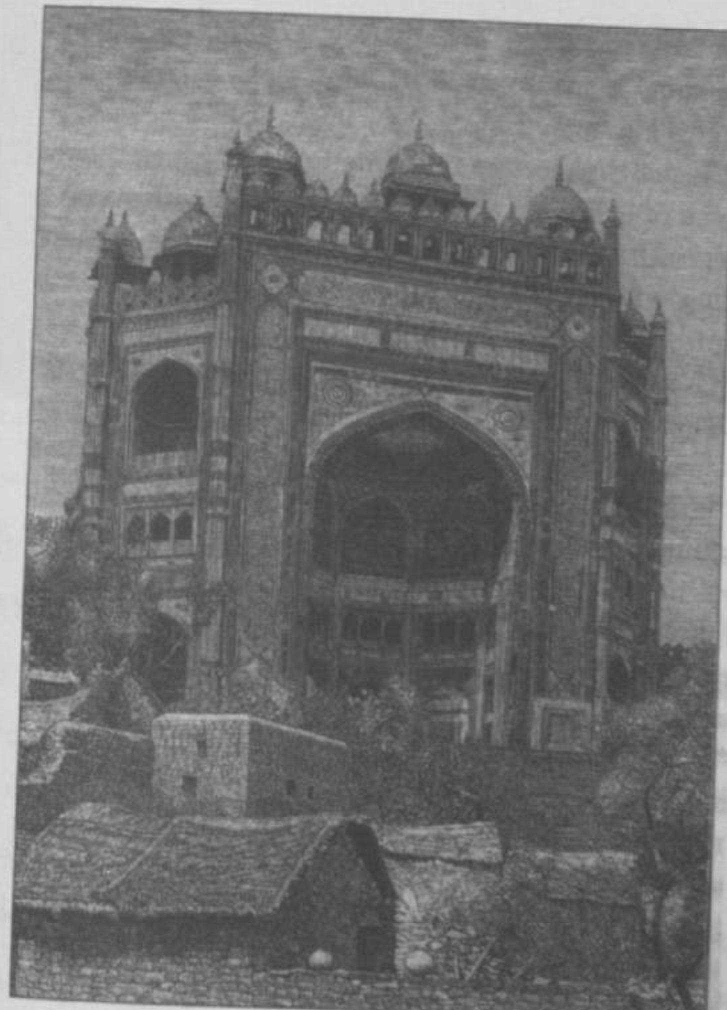
لعل أول تمثيل وتجسيد حقيقي لفن العمارة المغولي هو ضريخ همايون في دلهي (بني نحو سنة 1564)، وغالباً ما يقال إنه إيراني الإيحاء وهندي التنفيذ؛ وهو عبارة عن مبنى مقبّب بفتحات وأبراج صغيرة وقباب بنيت على منصة عريضة وواسعة ومحاطة بحديقة مستطيلة ومُسوّرة يتم



الشكل 9,3: ضريح شير شاه، سهاسرام، فيرغسون

تزويدها بالمياه، بواسطة قنوات مستقيمة ومتقاطعة. وقام أكبر في نفس الوقت ببناء قلعة في أغرا مستخدماً الحجر الرملي الأحمر مادة أساسية في بنائها. وقد أُسست مدينة فتح بور سكري في الغالب في سبعينيات القرن السادس عشر. وهنا أيضاً يغلب على طابع البناء الحجرُ الرملي، ولكن لا يبدو أن أياً من مادة البناء أو الجانب الهندسي قد قيّدا أفق التصور الفني البديع. فقد تم تخطيط مُجمّع قصر الإمبراطور أكبر قبل أن تتطور أفكاره الدينية وتتبلور بشكلها النهائي. وبناء على ذلك، فهو لم يقم بدمج العقود مع العوارض الأفقية، بناء على ممارسة واعية للتوفيق بين أسلوبي المسلمين والهندوس، كما اعتقد بعض مؤرخي الفنون؛

بل لا يوجد في الحقيقة أي دليل بأنه كان يدرك الانتماءات الدينية للشكلين. ولكنه لم يتحمل رؤية البناء من خلال المنحنيات فقط، بل جذبه التعدد والتنوع وليس التناسق والتماثل. ومن خلال وضع الشيء الفريد من نوعه والاستثنائي إلى جانب التناظر الفضفاض، يكون بذلك

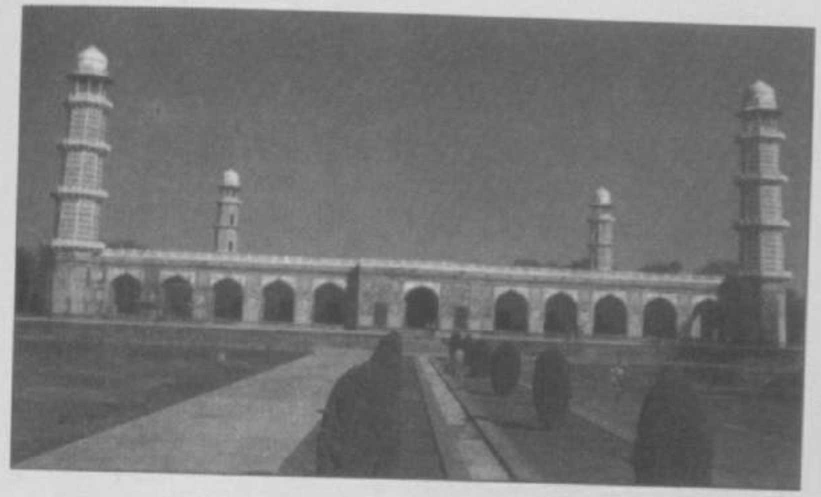


الشكل 10,3: بولند دروازة، مدينة فتح بور سكري، فيرغسون

قد شكل عملاً فنياً رائعاً. وهناك المسجد الكبير الذي تبرز فيه أعظم بوابات المغول، وبولند دروازة (الشكل 10,3) الذي يقابل المسجد، ويعمل على محاذاة مجمع القصر الواسع، مع فناءات القصر وأحواض المياه. وقد أنشئ سد على نهر أوتنغان للتزود بالمياه التي ترفع بواسطة عجلات الماء، ومن ثَمّ تؤخذ إلى مجمع القصر، وإلى أحواضه المائية عن طريق قنوات مائية[2].

كان ضريح الإمبراطور أكبر في سيكاندرا بالقرب من أغرا بديعاً أيضاً، بطوابقه ذات الأروقة، وطابق علوي بدون قبة من الرخام. وقد تم الانتهاء منه في عهد ابنه جهاغير (1605–27). وكان استخدام الرخام قد أصبح شائعاً في هذه الأثناء، ويعتبر ضريح اعتماد الدولة (توفي 1622) في آغرا، الذي يظهر فيه التأثير الفارسي، ممثلاً مهماً لهذا التحوّل. ويلاحظ غياب القباب في هذا الضريح وضريح جهانغير في لاهور (الشكل 11,3)، وتلك سمة بارزة لتلك الفترة.

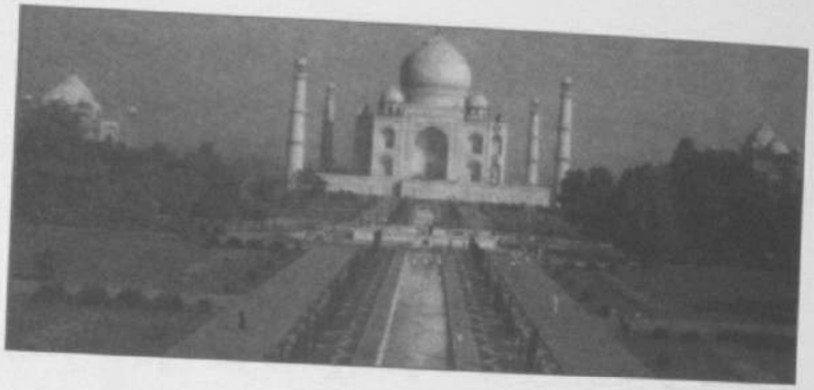
أصبح الضريح الذي بناه شاهجهان (1628–58) لزوجته ممتاز محل في آغرا معروفا في أنحاء العالم باسم «تاج محل» (الشكل 12,3). وهو قائم إلى جانب نهر يامونا، وقد جعل هذا المبنى جزءاً من مدينة مصغرة، ومخططة بعناية فائقة، وتحتوي على دكاكين وخانات للمسافرين، وتم ترتيب هذه المرافق بشكل هندسي مستطيل الشكل ودقيق. ويحاط المبنى نفسه وواجهته الرخامية بمبنيين اثنين تم بناؤهما من الحجر الرملي، ويوجد أمامه بوابة ضخمة؛ وأصبحت كل هذه الثلاثة فيما بعد تمثل مباني معمارية مهمة قائمة بذاتها. وتُبرزُ قناة المياه والممر المُؤدي إلى الضريح من البوابة والحديقة التي تحيط بالمكان جمالَ وروعة المكان



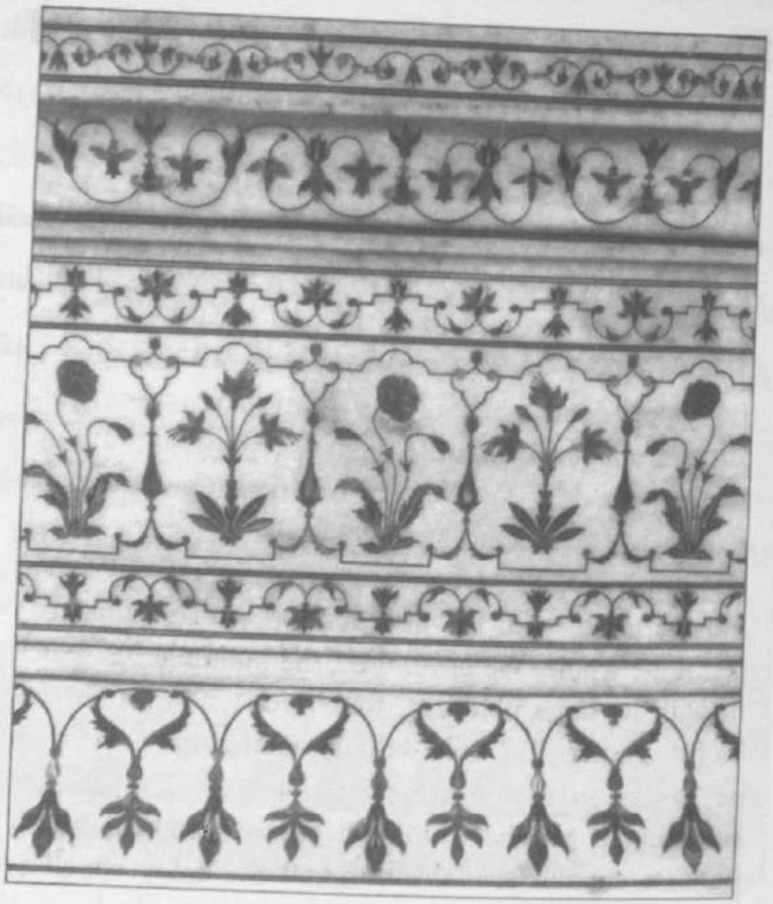
الشكل 11,3: ضريح جهانغير بالقرب من لاهور: كوخ (E.Koch)

بأكمله. ولدينا بعد ذلك المباني الرخامية الرئيسة نفسها بمنصاتها ومنابرها الواسعة، وفيها أربع مآذن مستقلة في زوايا المبنى الأربع، وتم أيضاً بناء قبة رائعة (بنيت على قبة داخلية) ترتفع من وسط المبنى، وتطل على واجهة واسعة، تمثل البوابة الخاصة باستراحة المغول. وكانت هنا أيضا أربع قباب فرعية تحيط بالقبة الكبيرة، ولا ترتفع عن قواعدها، بل تحافظ على أمكنتها المنخفضة عن القبة الكبرى. يتميز مبنى الضريح بأشغاله الحجرية الدقيقة (بيترا دورا)، والأحجار شبه الكريمة المستخدمة فيه، وأحجار الرخام الرائعة المنقوشة التي اعتمدت في بنائها على مهارات العديد من البنائين المحترفين الهنود والإيرانيين (الشكل 13,3)[3].

شيّد شاهجهان أيضاً مباني عدة ضمن قلعة آغرا، ولكن مبانيه في دلهي هي التي تجذب انتباهنا نحوها، وتجعلنا نتجاهل بشكل غير موضوعي تلك المباني. فالقلعة الحمراء والمسجد الجامع في دلهي كانا جزئين من مدينة مخططة تسمى شاهجهان آباد تم تسويرها قبل اكتمال



الشكل 12,3: تاج محل، أغرا، كوخ

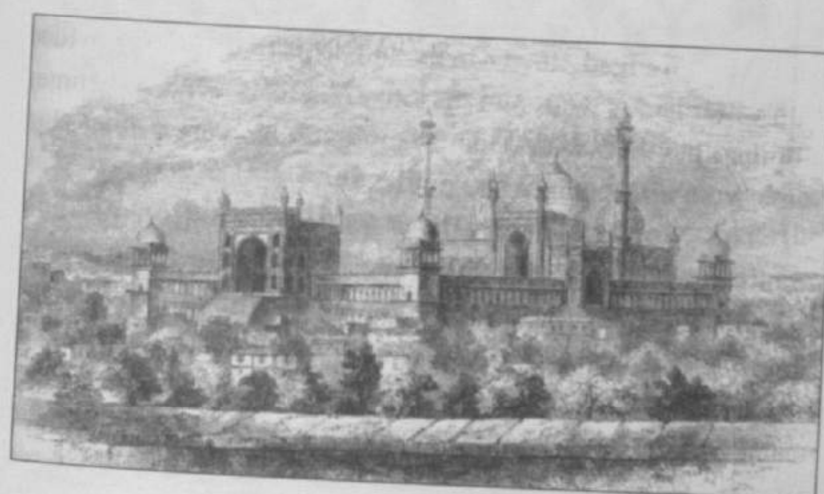


الشكل 13,3: أعمال رخامية منحوتة، تاج محل، كوخ

بنائها. ويعتبر المسجد الجامع (الشكل 14,3) بلا شك أعظم مساجد المغول حيث يُظهر المزج بين الرخام والحجر الرملي بطريقة دقيقة، مع الحفاظ على تناسب التوزيع وتناسقه، وهو ما يميز أعمال شاهجهان[4].

بلغت الخصائص والسمات الرئيسة للعمارة المغولية ذروتها في عهد شاهجهان. وشهدت الفترة الطويلة من حكم الإمبراطور أورانغزب (1659–1707) نشاطاً كثيفا في عمليات البناء والتشييد، غير أن ذلك لا يشكل سوى أهمية قليلة في تأريخ الفن المعماري. وهناك مبنيان جديران بالملاحظة وهما: مسجد بادشاهي في لاهور، والضريح الرخامي لرابعة دوراني في أورانغ آباد، ويعتبر المبنى الثاني نسخة من تاج محل.

لا يمكن الحكم على العمارة المغولية من خلال المباني التي ذكرناها فقط، فهناك العديد من المعالم الأثرية الهامة، في سرينغار ولاهور وأجمر والله آباد وجاونبور وراج محل، وكل هذه كانت في عهد حكم أكبر فقط. إضافة إلى ذلك، فإن تلك المباني ذات النمط المغولي لا تقتصر على



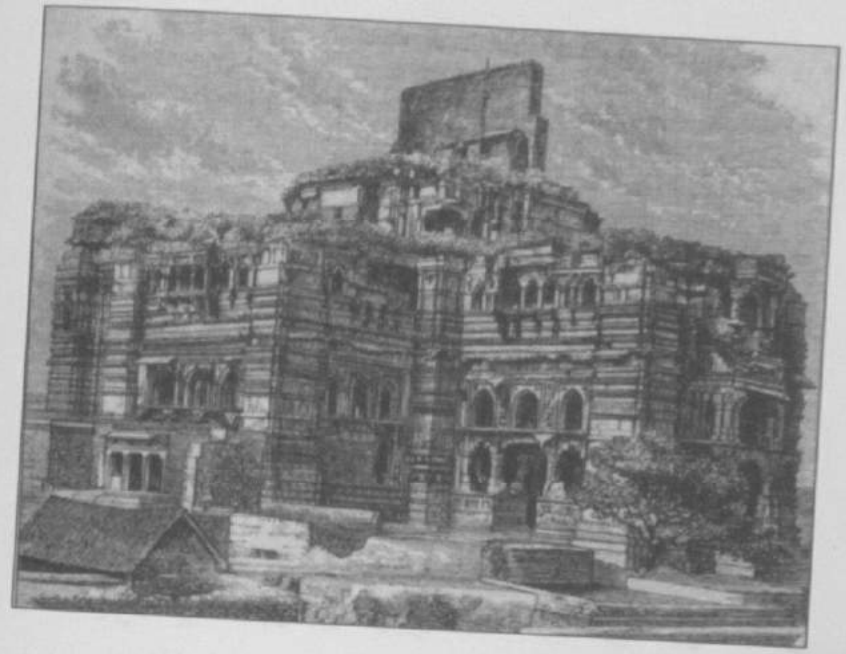
الشكل 14,3: المسجد الجامع، دلهي، رسم فيرغسون

القلاع والقصور والمساجد والأضرحة فحسب.

بنى المغول العديد من الجسور، وكان من أعظمها الجسر الواقع فوق نهر غوماتي في جاونبور (تم الانتهاء منه في سنة 1567–68) (الشكل 8.3).؛ كما تم أيضاً بناء العديد من الخانات للمسافرين، وهي عبارة عن مبانٍ كبيرة ومستطيلة الشكل ذات أفنية وشرفات وحجرات[5]. ولعل أعظم مآثر المغول في مجال الهندسة المدنية قناة يامونا الغربية التي بناها شاهجهان. يبلغ طولها 250 كيلو متراً، وتمتد عبر شقوق عميقة، وفوق قناطر مائية ضخمة، لتزويد دلهي بالماء من مستوى أعلى من مستوى قناة يامونا[6].

يمكن الإشارة هنا إلى الحدائق في عهد المغول التي تظهر غالباً إلى جوار مبانيها العظيمة الرائعة ومكملة لها، وخاصةً مباني الأضرحة، غير أنها كانت أجزاء مستقلة بذاتها. وكانت كل حديقة تقسم إلى أربعة أجزاء، وتحتوي على أحواض الزهور المنسقة وأشجار الفاكهة، ومزودة بأحواض مائية وآبار وقنوات حجرية، وكان هناك أحياناً سرادق مقبّب ذو حجرات. وكانت العديد من الحدائق مُلكيةً خاصةً، ولكن بعضها كان متاحاً لعامة الناس[7].

اجتذب المغول بطبيعة الحال الانتباه إلى عمارتهم. ويعتبر حكام أمبر من أكثر الناس نجاحاً فيما يخص هذا الأمر، حيث بنوا مجمع القصر في أمبر (القرن السابع عشر) ومدينة جايبور الجديدة (القرن الثامن عشر) في شرق راجاستان. كما تم تشييد ضريح غوفيند ديف في فيندابان بالقرب من ماثورا، وقد بُني في سنة 1590 على النمط المعماري المغولي بشكل كامل، وقام ببنائه أحد نبلاء أكبر، وهو مان سنغ حاكم أمبر. كانت



الشكل 15,3: معبد غوفيند ديف في فيندابان، فيرغسون

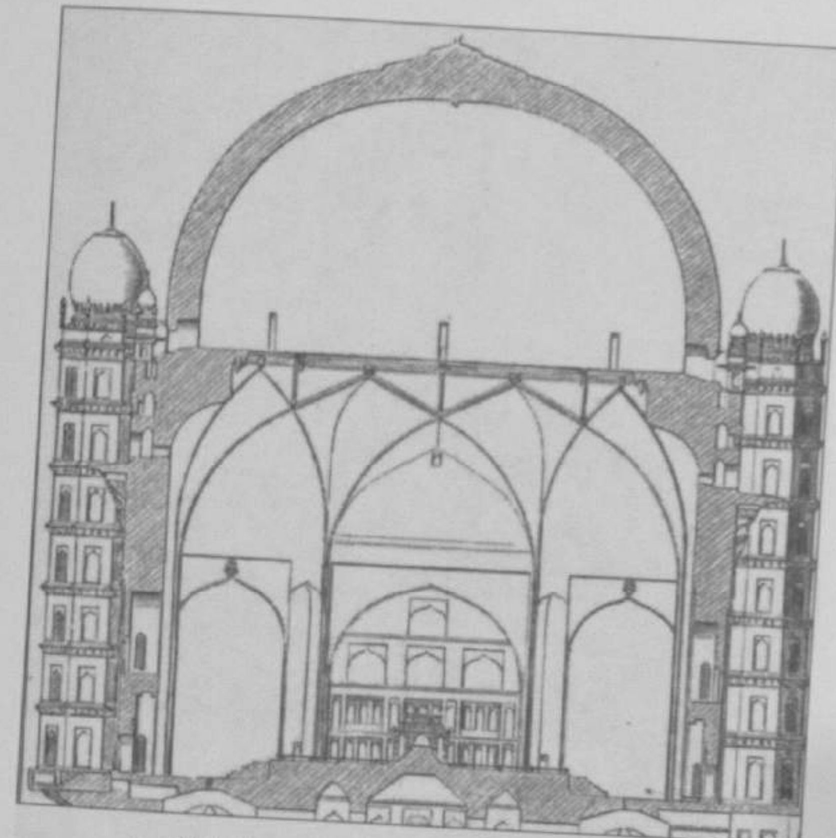
هناك قبة مدعمة بأعمدة، وقاعة رئيسة متصالبة، وتوجد في أعلاها رسومات ونقوشات، والطريف في الأمر أنها تشبه نمط الكنيسة تماماً (الشكل 15,3)[8]. ويمكن ملاحظة تأثير المغول في بناء المعابد في معبد بير سنغ في تشاتربهوج الذي بُني في عهد جهانغير (1605—27).

إن روعة العمارة المغولية لا ينبغي أن تجعلنا نغفل عن أهمية الفن المعماري في سلطنات دكن، خلال فترتها الأخيرة (القرنين السادس عشر والسابع عشر). (تم التطرق إلى العمارة في البهمانية والمباني العظيمة الخاصة بأباطرة فيجاياناغارا، في الفصل 6,2). يشكل تشار مينار (بني 1591) في حيدر أباد بوابة نصر، تشتمل على أربعة جوانب وأربع فتحات يعلوها طوابق ذات أروقة معمّدة، ويوجد أيضاً أربعة



الشكل 16,3: تشار مينار، حيدر أباد، بيرسي براون

أبراج ضخمة في كل زاوية، وقد أصبحت رمزاً معروفاً في تلك المدينة (الشكل 16,3). وفي بيجابور نجد أن ضريح محمد عادل شاه (توفي 1656)، يطلق عليه غُل غُمباد، يحتوي على إكبر قبة حقيقية في الهند (الشكل 17,3).



الشكل: 17,3: غل غُمباد، بيجابور، فيرغسون. يتجاوز ارتفاعه حتى أعلى قمة القبة 200 قدم (61 متراً).

استمر الأسلوب الدرافيدي في جنوب الهند في التأثير في عمارة المعابد، ويمكن ملاحظة ذلك في معبد ميناكشي سانداريشوارا في مدينة مادوراي (القرن السابع عشر) وأيضاً في أجزاء من معبد راماليغشوارا في رامشفارام الذي بُني في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويحتوي الأخير على ممر داخلي طوله 650 متراً وتحمل السقفَ أعمدةٌ ضخمة منقوشة. وقد امتد الأسلوب الدرافيدي المعماري إلى كيرالا: في ثيروفاناناثابورام، حيث يوجد معبد بادمانابهاسوامي الذي بُني بهذا

الأسلوب (1729)، وتم فيه استخدام الخشب بشكل كبير. وفي منطقة ثانجافور، تم استخدام تقنيات العقود في برج القلعة الذي يقارب ارتفاعه 60 متراً، وكان بناؤه في القرن السابع عشر (الشكل 18,3).

وفي جزء صغير من الهند، غوا، نلاحظ أن البرتغاليين قد اتبعوا الأساليب الأوروبية في مبانيهم، فقد بنيت كنيسة (باسيليكا) بوم يسوع في الفترة (1549–1605)، وجمعت بين أسلوب عصر النهضة والأسلوب الباروكي، في حين أن كاتدرائية سي (1562–1619) اتبعت النمط المعماري الخالص لعصر النهضة[9].



الشكل 18,3: برج القلعة، ثانجافور، تاكيو كاميا (Takeo Kamiya)

فن الرسم

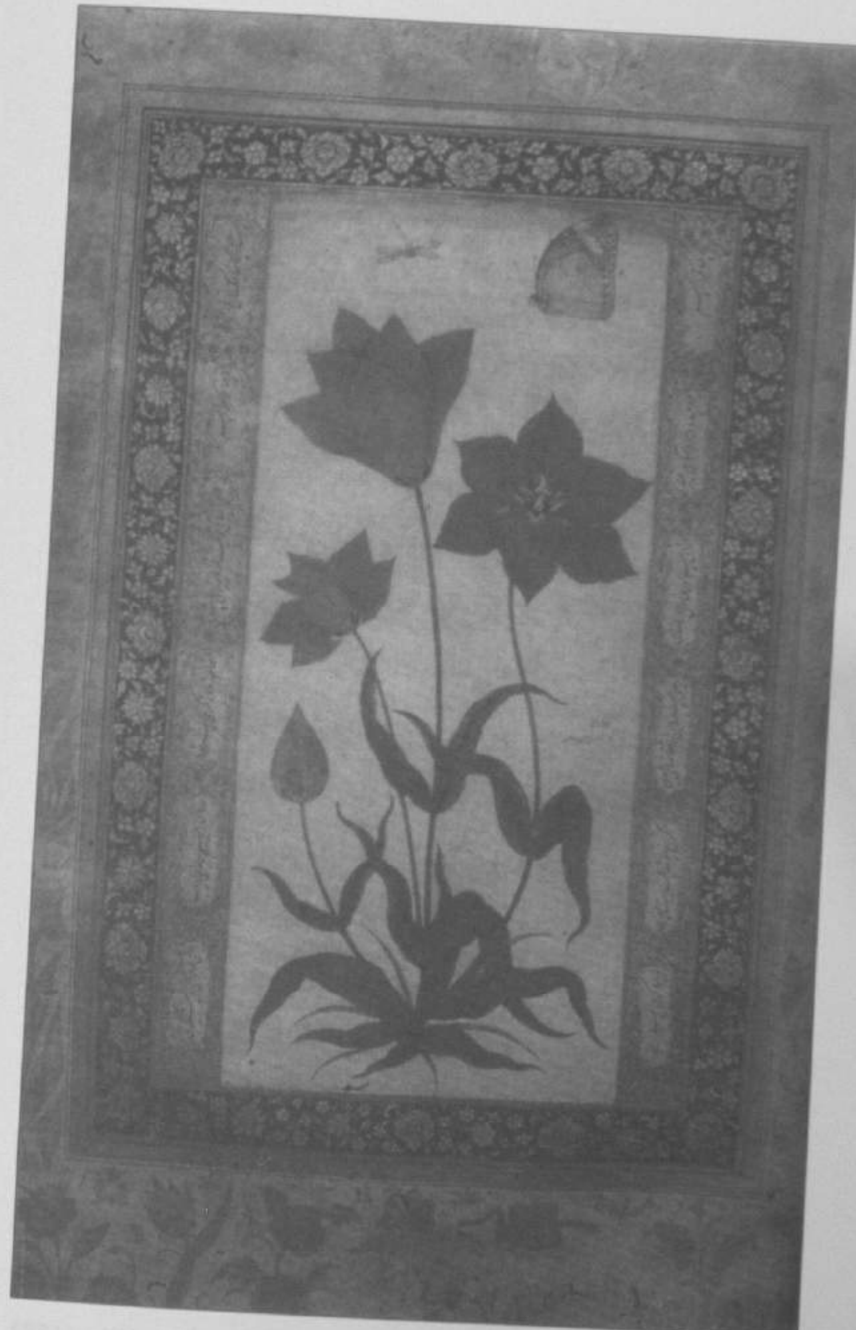
إن فن الرسم هو الوجه أو المجال الآخر للفنون الجميلة الذي حصل المغول من خلاله على اعتراف وتقدير العالم[10]. وكان يتم عمل الرسومات المصغرة في الغالب وبشكل كلي على الورق، كما حظي هذا العمل بدعم وتشجيع أباطرة المغول؛ وكان هذا الفن في البداية فرعاً من فن الرسم الفارسي الذي يركز في الخطوط ودقة التفاصيل وتجنب المنظور بشكل متعمد. وأول مُعلِّمان لهذا الفن هما عبد الصمد ومير سيد علي، وكلاهما جاءا إلى الهند مع الإمبراطور همايون عند عودته في سنة 1555–6.

أنشأ الإمبراطور أكبر، اعتماداً على الموروث الفارسي، مدرسة جديدة وفاعلة، من خلال إنشاء محترف، تم فيه تنفيد الرسومات التوضيحية لكتاب «حمزة نامة» في ستينيات القرن السابع عشر. أتبع هذا العمل برسومات توضيحية، لعدد من المخطوطات خلال فترة حكم أكبر، حيث تم توظيف رسامين لذلك من مختلف أنحاء الهند؛ ونتيجة ذلك، بدأ تأثير المدارس الفنية المحلية لمالوا وغوجارات وراجستان وغواليور وكشمير يَظهر في أعمال المحترف. ونجد في نفس الوقت أنه لم تتم المحافظة على ميزة العمل التفصيلي، وعظمة ورونق الفن الفارسي فحسب، بل تم كذلك تطويره وجعله أكثر دقة وشمولية، تحت إشراف الإمبراطور والرسام عبد الصمد وغيره من المحترفين. ومن بين هؤلاء الرسامين، يقدِّم أبو قائمةً يمدح فيها بشكل خاص ذكاء وتألق داسوَنت. وأشارت الأسماء المكتوبة على المنمنمات في المخطوطات التي بقيت إلى العديد من الرسامين والفنانين الآخرين. وتعد الرسومات

المركبة، حيث يقوم بعمل جزء منها أحد الرسامين ويقوم ببقية الرسم شخص آخر– وأحياناً يشترك في العمل ثلاثة رسامين– سمة خاصة للأعمال التي أنتجها محترف أكبر، وربما ساهمت في تركيب خلاق. ويبدو أن التركيز في «الواقعية» (في التصوير وفي المشاهد أو التفاصيل التاريخية) قد نشأ عن أكبر نفسه تقريباً من البداية. ففي سنواته الأخيرة، أصبح أكبر مهتماً بالرسومات الأوروبية، ولم يتم إدخال الرسومات ذات الموضوعات المسيحية فحسب، وإنما بدأت سمات أخرى من فن رسم عصر النهضة تؤثر أيضاً على فن المغول؛ ويمكن ملاحظة ذلك من خلال التركيز الشديد في التناسب والمنظور[11].

يمثل عهد حكم الإمبراطور جهانغير ذروة نجاح وتألق فن الرسم المغولي، فقد تحول وعاء الرسم الأساسي من المخطوطات ذات الرسوم الإيضاحية إلى الألبومات والصور الشخصية. وكان جهانغير مهتماً بدرجة رئيسة برسم صور الأشخاص، وتصوير الطيور والحيوانات والأشجار وكذا الأزهار (الشكل 19,3)، وكان الرسام منصور هو الخبير المحترف في النوع الثاني من الرسومات (الطيور....). ويمكن ملاحظة مقدار نجاح فن الرسم المغولي تحقيقه في إثارة المشاعر والعواطف من خلال صورة لرجل محتضر رسمها رسام لم يُعرَف اسمه بتكليف من الإمبراطور جهانغير (الشكل 20,3). وأصبح التأثير الأرووبي في هذا الوقت متزايد الوضوح، لكنه لم يؤثر في هوية وشخصية النمط الفني المغولي.

بلغ فن الرسم المغولي مرحلة النضج الكامل في ظل عهد شاهجهان (1628–59) وبالتحديد تحت رعاية دارا شوكوه، على الرغم من



الشكل 19,3: الزنبقة الكشميرية، صورها منصور، الرسام في بلاط جهانغير

تراجع في المخرجات والإنتاج الفني. وتعتبر رسمة بشيتر، الذي يظهر «المنشدين الصوفيين» بمثابة أناسٍ عاديين في أحد المناظر على جانب الطريق، واحدةً من أروع اللوحات في الفن المغولي؛ حيث تُذكرنا «واقعيتُها» بقوة برسومات عصر النهضة، في حين أن الاهتمام الذي وُجه إلى التفاصيل الدقيقة جداً هو فقط في النمط المغولي الكلاسيكي. (الشكل 21,3)[12].

ليس صحيحاً القول: إن الرسامين المغول قد حصروا أنفسهم في تناول مشاهد، المعارك والصيد والاحتفالات في البلاط الإمبراطوري وتجمعات رجال الدين. مع ذلك فإن هذه الرسومات تشكل جزءاً كبيراً من فن المنمنمات في عهد المغول. وكان فن الرسم المغولي، مثل فن الرسم الفارسي، ذا طابع دنيوي بدرجة أساسية، ولم يكن يستهدف



الشكل 20,3: صورة رجل محتضر: رسم لعنايت خان، أعد بأمر من جهانغير.



الشكل 21,3: أحد الفلاحين يستمع إلى نشيد منشدين صوفيين على جانب الطريق، رسم بشيتر النصف الأول من القرن السابع عشر.

المتدينين، بل المثقفين.

مع انتشار تأثير الرسومات المنفذة في البلاط، من خلال محترفات بالنبلاء والرسامين المستقلين المقلدين في الأسواق، فإن ذلك أدى في نهاية المطاف (القرن الثامن عشر) إلى نشوء أنماط فرعية بحسب الأساليب المتبعة في الأقاليم، ولكن بنتائج متفاوتة (مثل مدرسة باتنا

الفنية، ومدرسة أوده وما إلى هنالك). وفي راجاستان وغرب الهمالايا، برزت المدارس الفنية للراجبوت والبهاري، وإلى جانب الرسم اللاديني، ظهر الرسم الديني، وخاصة ذلك الذي يصور تسليات كريشنا، بحيث أصبح سائداً بعد هذه الفترة.

الموسيقى والرقص

دخلت الموسيقى الهندية الكلاسيكية مرحلتها الغنية والوفيرة الإنتاج في ظل عهد المغول. وقد تم فهم نظرية الموسيقى الهندية بشكل جيد، كما وردت في النصوص السنسكريتية، ويلخص أبو الفضل ذلك في كتابه «آئين أكبر» الذي دوّنَ فيه أسماء 36 معلماً في الموسيقى الصوتية وباستخدام الآلات، حيث قام بتوظيفهم أكبر، وكان تانسن الكبير واحداً منهم[13]. تقليدياً، يرجع تأريخ التحول من لغة «الكارناتاكا» إلى اللغة المنطوقة في الشمال، وخاصة لهجة الغواليور إلى زمن راجا مان في جواليور (اواخر القرن الخامس عشر). وكان الفن الغنائي (الدروباد) هو النوع المفضل آنذاك، وكان ناياك باخشو الفنان المحترف والمعروف. وفي بداية القرن السادس عشر، تطوّر فن الغناء الذي يطلق عليه «خيال» سامحاً بمزيد من الحريةَ في الارتجال[14].

تشير المنمنمات المغولية إلى وجود ما يثبت كيف أن دعم البلاط الإمبراطوري قد تحول إلى موسيقى الآلات والرقص الهندي، بدلاً عن دعم موسيقى آسيا الوسطى. وتظهر إحدى رسومات «بابرنامة» احتفال بابر بمولد همايون في كابل؛ حيث يمكننا رؤية أربعة رجال وثلاث نساء يعزفون بآلات مختلفة، في حين أن أحد الرجال يحمل سيفاً بيده وامرأة

11. انظر Anand Krishna, *Early Mughal Painting*, New Delhi, 1971؛ و Emmy Wellesz, *Akbar s Religious Thought Reflected in Mughal Painting*, Oxford, 1952؛ و S.P. Verma, 'Painting under Akbar as Narrative Art' in: Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, New Delhi, 1997, pp. 149-172.

12. عن الرسم المغولي في عهدي جهانغير وشاهجهان، انظر Ashok K. Das, *Mughal Painting During Jahdngir s Time*, Calcutta,1978؛ و Milo C. Beach, *The Grand Mogul: Imperial Painting in India (1600-1660)*,Williamstown, 1978.

13. Francoise 'Nalini' Delvoye, 'The Image of Akbar as a Patron of Music in Indo-Persian and Vernacular Sources' in: Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*,op.cit., pp. 188-214.

وتوجد مقاطع أبي الفضل عن الموسيقى في Abu'lFazl,*A' ln-I Akbari*, ed. H. Blochmann, Calcutta, 1866-77, I, pp. 263-64 and II pp. 134-44.

14. انظر المؤرخ الرسمي لشاهجهان، Abdu'l Hamid Lahori,' *Padshahnama*, ed. Kabir al-Din *et al*., Calcutta, 1866-72, II, pp. 5-7، للاطلاع على رعاية الموسيقى الكلاسيكية في البلاط المغولي. ويمكن استكمال ذلك بمقدمة إسلام خان لمجموعة من دروباد نايك باخشو المدرجة في *Majma'u'l Afkar*, ed. I.H. Siddiqui, Patna, 1993, pp. 17-21.

15. Hamid Suleiman, *Miniatures of Baburnama*, Tashkent, 1970, p. 45.

16. Milo Cleveland Beach and Ebba Koch, *King of the World: the Padshahnama*, Windsor MS miniatures, Washington 1997, p.4.

17. Farid Bhakkari, *Zakhiratu 7 KhawinTn*, ed. S. Moinul Haq, II, Karachi, 1970, p. 191.

18. من يرغب في المزيد من المعلومات عن الموضوع يجد في Bonnie

C. Wade, *Imaging Sound: An Ethnomusicological Study of Music, Art, and Culture in Mughal India*, Chicago, 1998، عملاً سهل القراءة وكثير الإيضاحات. وقد استخدم هذا العمل كثيراً من الأدلة من المنمنمات المغولية.

8.3

واقع الحياة في عهد المغول

تم تأليف هذا الكتاب كدراسة لثقافة وحضارة الهند في القرون الوسطى خلال ثلاث مراحل أساسية؛ ودُرِست كل مرحلة على شكل فقرات أو أجزاء منفصلة مثل: السياسية والاقتصاد والمجتمع والنظم المعرفية والدين، إلى آخره. وفي الحقيقة، هذه هي الطريقة التي يتم من خلالها عادة دراسة الحضارة (والثقافة). ولكن هذا الترتيب لموضوعات الكتاب لا يُمكّننا من معرفة كل تفاصيل الحياة اليومية وتجاربها وآلامها، للأفراد الذين ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة. ولكي يتم بذل مثل هذه الجهود ولو حتى بشكل جزئي، فهناك افتقار الى المواد قبل القرن السادس عشر، وحتى بعد تلك الفترة، فإنها تتوافر أساساً على شكل تراجم لبعض الأفراد من الطبقات المتعلمة.

وما سيتم تقديمه أدناه هو عبارة عن مختارات تم أخذُها من المراجع والوثائق المتوفرة لخمس روايات تاريخية؛ حيث تم الحصول عليها جميعاً من مصادر تعود إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولدينا هنا قصة حب غرامية لأحد الفلاحين، ورواية جزئية عن أحد الحرفيين الميسورين، وأجزاء من حياة أحد الكتبة، وسيرة ذاتية كتبها تاجر عن حياته، وترجمة لعالم صوفي تم جمعها من بعض أقواله في أحد نصوصه.

إن ما دعوناه للتو «قصة غرامية لأحد الفلاحين» موجودة في كتاب «واقعات مشتاقي»، وهو عمل يحتوي على تقارير تأريخية مختلفة من سنة 1451 فصاعداً، وقد كتبه رزق الله مشتاقي في السنوات الأولى لحكم أكبر.

يقول المؤلف عن القصة الحالية بأنها وصلت إليه عن طريق خواجا خان مواتي، الذي كان ذات مرة يمشي بجوار الحارة التي كان يسكن فيها نيمخار بالقرب من كاناوج (لكنها تقع في أوده)، وكان قد طرده الأفغان في إحدى المرات في عهد حكم السلطان بهلول لودي. رأى رجلا عجوزاً وامرأة ترعى أحد الثيران، وبمجرد أن بدأت السماء تمطر، إذا بالمرأة تقي زوجها بملابسها، فطلب الرجل منها الكفّ عن ذلك وذكّرها بتجاهلها له في الماضي. دفع الفضول بشأن هذا الموقف الساخر الخواجا خان إلى قبول ضيافة الفلاح تلك الليلة، فَزُوِّد بفراش وشرع الرجل يقص عليه الحكاية الآتية، على الرغم من ارتفاع صوت الزوجة بإنكار صحة الحكاية.

عاش في القرية عندما كان فتىً تحت حكم نيمخار ووقع في حب ابنة البقال الذي كان أحد جيرانه. وفي أثناء غيابه عن القرية، طردها الأفغان؛ وعندما عاد، وجد أن الفتاة قد أسرها المهاجمون وأخذوها بعيداً. فعقد العزم على تتبُّعها ومعرفة مكانها، حيث قام بارتداء زي ناسك، وبدأ في جولته ومغامرته، ووجدها في نهاية المطاف في منطقة سرهند، حيث كانت تجلس في منزل أحد الأفغان تنظف الأرز، فقام الرجل، وصرخ بصوت ناسك متسوّل؛ ونزولاً عند طلب الأفغاني، نهضت المرأة وأعطته حفنة من الأرز، ولم تردّ على إفصاحه عن حبه

لها. وعندما صمم على الوقوف هناك، أخبرت سيدها قائلة له: «إنه ليس ناسكاً ولكنه يريدني أن أهرب معه». فطلب الأفغاني من رجاله أن يضربوا ذلك الرجل ضرباً مبرحاً، ففقد الرجل وعيه عدة أيام. ثم توجه بعد ذلك إلى اصطبلات الأفغاني، حيث بدأ هناك القيام برعاية الخيول، فَرَقَّ الأفغاني لحاله، واستخدمه في الإصطبلات. ونظراً لعمله الجاد وخدمته الصادقة، استطاع أن يكسب ثقة الأفغاني ليصبح خادمه الرئيس.

وبعد انقضاء عامين، طُلب من الأفغاني المشاركة في إحدى حملات السلطان بهلول. وبعد مرور بعض الوقت، استدعى المرأة إلى المخيم، وكان يصفها الآن بأنها زوجته، إلى جانب خدمه وخيمته وخيوله وثيرانه. وعندما اقتربوا من المخيم، تمكّن بطلنا من جعل الآخرين يسبقونه على الطريق الرئيس، في حين أنه نفسه ركب على أحد الخيول، وقاد المرأة التي بدورها امتطت صهوة أحد الخيول مثله، وسارا في اتجاه مختلف. وعندما أدرك الأفغاني بأن الاثنين لم يأتيا مع الآخرين، امتطى صهوة جواده من المخيم، وانطلق لملاحقتهما إلى أن أمسك بهما. وقام بجلد الرجل وربطه إلى جذع شجرة؛ ولكنه كان يشعر بالحمى، فذهب إلى النوم واضعاً رأسه على حجر المرأة، ويبدو أن الرجل كان يعاني من ضربة شمس، غير أن الرجل المربوط أرجع سبب مرض الأفغاني إلى سُمّ تركته إحدى الحيات في شرابه الحلو. وفي اللحظات الأخيرة حاول الأفغاني أن يضرب الرجل ولكنه سقط صريعاً. وفي نفس الوقت الذي مات فيه الأفغاني، حثّت المرأة ابن قريتها المغرم بها على ألا يضيع لحظة في التواني عن الهروب معها، وهكذا رجع

الاثنان معاً إلى قريتهما، حيث وجدهما الشخص الذي روى الحكاية للمؤلف في آخر حياتهما[1].

يتضح لنا مما سبق أن ما أثار اهتمام راوي هذه الحكاية (في القرن السادس عشر) هو قبول المرأة بقدَرها ونصيبها: أولاً كخادمة وزوجة للأفغاني؛ وثانياً كشريكة لحبيبها الفلاح الذي كان يعيش حالة من الفقر المتواصل. وفي جوانب أخرى، نجد أن اتجاهات ونفسية الراوي تتسم، بشكل مثير للانتباه، بالحيادية والموضوعية. وأما الجانب الديني الذي يمكن أن يكون قد وصل إلى درجة الردة (عن الإسلام والهندوسية) نجد أنه تم تجاهلُه بطريقة ملفتة للنظر، فكلٌّ من بِنت البقال والعاشق (الذي ارتدى زي ناسك وليس زي الدرويش) كانا هندوسين؛غير أنه كان على المرأة أن تبدو وكأنها مسلمة عندما أصبحت زوجة الرجل الأفغاني. ويظهر الآن أنها رجعت إلى دينها أو معتقدها الأول. كما أنه لم يَرِد في القصة أي كلمة تستهجِن أو تستنكِر خيانة الرجل لسيده الأفغاني. وخلافا لنظرة الراوي، فإن لب القصة بالنسبة إلينا ربما يتشكل من التناقض بين العنف واستئصال الناس واستعبادهم، عن طريق هجوم عسكري على قريتهم من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فترة الطمأنينة والهدوء الطويلة الخالية من الأحداث، والتي كبر خلالها الفلاح وزوجته وصارا عجوزين.

يتمنى المرء الحصول على روايات عن حياة الفقراء في القرى والمدن. ولكن، كما أشرنا من قبل، فإننا نفتقر إلى ذلك بشكل كامل. وهناك قصة شائقة موثقة عن أحد العمال يرجع تأريخها إلى السنوات الأولى من حكم الإمبراطور أكبر ولكن يصعب علينا أن نصفه بالفقير. فقد

كان راماداس صَباغاً، وتم إضافة لقب «أستاذ» إلى اسمه إشارةً إلى أنه عامل ماهر ومحترف. ولم يكن الصباغون ذوي مكانة عالية في المجتمع الهندي، غير أن راماداس كان يعمل في البلاط الإمبراطوري، ويحصل على أجر جيد: وفي نهاية الأمر، تم تكليفه بتحصيل عائدات وضرائب إحدى القرى القريبة من أغرا وذلك مقابل أجره (مرتبه) بحسب الفرمان الصادر في 7 في أبريل 1561. وبحلول صيف السنة التالية، يبدو انه كان قد تقاعد وتخلى عن عمله، وصدر فرمان في 24 مايو 1562 خوّله استلام 21,73 هكتار من الأرض المعفية من الضرائب بمثابة منحة تقاعد (إنعام) في قرية في شنوار. ويبدو أنها كانت قريته الأصلية، لأنه كان لديه في ذلك الوقت 8,16 هكتار يقوم بزراعتها بنفسه. ويمكن أن يكون راماداس قد حصل على نسبة كبيرة من الأرض، من خلال الأجر الذي كان يتقاضاه. ومع تقدمه في العمر، أصبح دائم الشكوى من إمكانية وصوله إلى البلاط الإمبراطوري. وفي سنة 1569 كتب شكوى ضد دارايا لعدم سداده قرضاً كان عليه مقداره 13 روبية، وأيضاً لاتهامه له بالجنون. وبناء على طلبه الشخصي في المحكمة، فقد حصل الصباغ العجوز على أمر قضائي بتأريخ مارس– أبريل 1569 يطلب من محصل الضرائب المحلي راي كالا إلزام دارايا بدفع القرض، وإحضاره أمام القاضي للتعهد بعدم مضايقة الرجل العجوز مستقبلاً. وسواء أكان راماداس خَرِفاً أم لا، فإنه استمر في طريقه على هذا النحو[2].

نظراً إلى مكانته الجيدة، باعتباره حرفياً انتهى به المطاف ليصبح مزارعاً ثرياً في القرية، فإن راماداس لا يمكن أنْ يكون ممثلاً نموذجياً لطبقته. ومع ذلك، فإن واقع الأمر يقتضي وجود مثل هذه الاستثناءات

بين الحرفيين، وهذا يؤكد الصورة المحزنة والمؤسفة لهذه الطبقة التي رسمها لنا المؤرخ بيرنييه[3]. ويمكننا فقط أن نتحسر لأن معلوماتنا عن راماداس جزئية وغير مكتملة. وكما لاحظنا سابقاً، فإن لدينا وثائق ومعلومات جيدة ومتوفرة عن الطبقة المتعلمة، وهنا علينا الانتقاء حقاً.

يمكننا أن نبدأ بما نعرفه عن بالكريشان براهمان، وهو من منطقة هيسار من خلال الكتابات والوثائق التي تركها وراءه. فقد عاش في زمن شاهجهان وأورانغزب، وكانت حرفة أجداده، ما أخبرنا، تسجيل الحسابات باللغة الفارسية، حيث كان أبوه وأجداده متمكنين من هذا العمل. ومن أجل إعداده وتهيئته لنفس المهنة، فقد تم إرساله إلى الكتّاب الذي يُعلّم فيه أخوند عبد الحميد، وهو معلم لا مثيل له، في هذه المدينة. وسرعان ما بدأ بقراءة الكتب الفارسية، ونسخ النصوص لكي يتمكن من الكتابة بالفارسية بنفسه، وهي مهارة يمكن أن تجعل من صاحبها منشئاً. وعندما تقدم به العمر، انسحب من الكُتّاب وأعطي عملاً في مكتب (دفتر خانا(يملكه أحد المسؤولين في المدينة من أجل تعلم الحساب وطُرق المحاسبة، وهو عمل وجده مملاً وغير ممتع. وعندما تقاعد الشيخ جلال الهيساري، وهو منشئ لدى الوجيه المغولي سيد خان جهان بارها (توفي 1645)، من الخدمة وعاد إلى مدينة هيسار، تغلب بالكريشان على معارضة إخوانه ورفضهم، وتخلى عن العمل في المكتب، والتحق بالشيخ جلال طالباً. وتمكن من تقليد أسلوب أستاذه بدرجة كبيرة وكان الشيخ يصحح مسودات عمله. كما أنه درس الشعر والنثر الفارسي، وتعلم من كتب الصوفية والأخلاق. ونسخ بنفسه أربعين كتاباً واشترى القليل. وهناك رسالة محفوظة كتبها

جلال هيساري إلى أحد أصدقائه طالباً منه السماح لبالكريشان بالنسخ من كتاب يمتلكه، وهو قصيدة «بحر البحور»: وإذا كان الصديق لا يأتمنه على الكتاب، فسيمكث بالكريشان «في مسجدكم لمدة يوم أو يومين وينسخه هناك». إن مثل هذا التعطش للتعليم والمعرفة ساعد بالكريشان جداً في مهنته. لأنه خلافاً لتوقعات إخوانه المتشائمة، حصل على عمل في منصب ذي مكانة مرموقة، حيث تمت ترقيته حتى استطاع آنذاك أن يكون ضمن مجلس المسؤولين الكبار في المقاطعة. ولم يذكر المنصب الذي تقلده بالضبط، على الرغم من أنه هو نفسه كما ذكر ذلك بالكريشان في إحدى رسائله في نفس المصنف، لأنه سبق وأن عمل بهذا المنصب[4]. ولدينا هنا قصة وظيفة أو منصب رزين في الأيام العظيمة لإمبراطورية المغول. وبالنسبة إلى المثقف البراهمي، كان التمكن من اللغة الفارسية هو مفتاح الحصول على وظيفة ومكانة مرموقة. ولم يذكربالكريشان فيما إذا كان قد تعلم السنسكريتية في حياته. ومن جانب آخر، يُظهر عمله بأن الدين لم يكن حاجزاً وعائقاً لدخول الكُتّاب والتعلم علي يد أستاذ مسلم، أو التتلمذ على يد أحد المشايخ المرموقين في النثر الفارسي، أو البقاء في المسجد لتدوين قصيدة. ومن خلال قصة ومدونة بالكريشان، فإن نظام المغول الإداري في مستوياته الدنيا قد ظهر بأنه اكتسب بسهولة ثقافة مزيجة ومركبة.

السيرة الذاتية الثانية ضمن مختاراتنا هي لأحد التجار المشهورين، واسمه بناراسيداس، وكتبت بعنوان «أرض كثانك» في سنة 1641. ويقول فيها: إنه ولد في سنة 1586 في مدينة جاونبور حيث كان لدى والده محل مجوهرات شراكة مع تاجر من أجراوال، مع العلم أن والده

ينتمي إلى الجاينية من طائفة الشريمال في بانياس، وكان لدى بناراسيداس أخوان توفيا في صغرهما، أما أختاه فتزوّجتا في عمر عشر سنوات. وبعدما نجا من الإصابة بمرض الجدري، تم إرساله إلى المدرسة للتعلم على يد أحد معلمي البراهمة. وقد زعم بأنه استطاع تعلم القراءة والكتابة خلال سنة واحدة. وبعد ذلك، عندما بلغ الرابعة عشرة من عمره، تعلم العلوم التقليدية، مثل علم التنجيم والمعجم السنسكريتي تحت إشراف بانديت ديفات. ولعل هذا قد وضع أساس علمه ومعرفته باللغة السنسكريتية والبراكريتية واللغة المحلية «ديس بهاشا»، حيث أصبح فيها شاعراً مرموقاً، واكتسب علماً وافراً عن أدب الجاينية من اثنين من علمائه اللذين أتيا من جاونبور. وتزامناً مع ذلك تقريباً، أقام علاقة عاطفية مع مومس كثيرة التطلّب. وعند بلوغه السادسة عشرة من العمر، عاد أخيراً إلى حياته العائلية العادية، من خلال جلبه وإحضاره لزوجته (التي تزوجها عندما كان عمره 11 سنة) من منطقة خيرأباد.

أخيراً، بعد عام 1610، كان عليه أن يتبع نصيحة الكبار والعقلاء وهي: «أنه ينبغي لابن البقال أن يجلس في السوق»، أي أن يزاول تجارة. وبناء على ذلك فقد رمى بكتابه الذي يحوي قصائد الشعر إلى النهر من على جسر جاونبور، ثم استعان برأس مال والده، وقرضٍ أخذه مقابل سند، وسافر مع التجار إلى إقليم أغرا. واستطاع أن يربح 4 روبيات فقط من بيع مخزونه من السمن والزيت، غير أنه تكبد خسارة في بيع الأحجار الكريمة، وبعد ذلك دخل في عقد شراكة لبيع المجوهرات والحلي مع شخص من الدرمادا أقرضه أخواه 500 روبية؛ وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله، فإنه لم يحقق سوى ربحٍ ضئيلٍ بعد سنتين،

وقام بعدها بناراسيداس بفض الشراكة في عام 1613 واستعاد رأس ماله الأصلي. لم يتبقّ لديه إلا قليل من الموارد فرجع إلى زوجته في خيرأباد، وتزود ببعض المال الذي استلمه من أم زوجته، وعاد مرة أخرى إلى أغرا لمزاولة عمل تجاري جديد. ومع ذلك فشل من جديد في تحقيق ربح في تجارته، وسافر بعد ذلك مع أحد اصدقائه عبر بناراسي وجاونبور إلى باتنا في مشروع تجاري، ولكنه أيضاً فشل في تحقيق ربح وافر. وبعد وفاة والده في هذه الأثناء في جاونبور، استلف بناراسيداس 500 روبية مقابل سند، واشترى بضاعةً، وأخذها إلى أغرا لكي يسوي حساباته مع التاجر الكبير الذي كان قد أرسله من قبل إلى باتنا، لكنه كان غارقاً في الترف والموسيقى والرقص، حتى إنه لم يجد وقتاً لباناراسيداس؛ وتأخرت عملية تسوية الحساب فيما بينهما لبعض الوقت. ونتيجة ذلك تيسرت ظروف بناراسيداس، واستمر في مزاولة عمله التجاري في أغرا ولكن لم يوافِنا بتفاصيل حول ذلك. وبدلاً من ذلك توسّع في أخبار رحلاته إلى خيرأباد بسبب ظروف شخصية، أو حتى في زيارات إلى المدن والأماكن المختلفة. ووصف بصراحة الأوقات التي ظهرت فيها توجهاته ونزعاته الدينية والارتيابية والفلسفية واهتماماته الأدبية. كما أنه يعترف أن الربح الضئيل الذي كان يحصل عليه كان يضفي عليه سروراً وبهجة، في حين أن الخسارة الضئيلة كانت تسبب له الحزن والكآبة. ولم يعد بعد ذلك يتلو الترانيم المقدسة أو يمارس العبادة أو يعطي الصدقة.

وتشير سيرة حياة بناراسيداس إلى أن الزواجَ من امرأة واحدة فقط كان أمراً معتاداً في شريحته الاجتماعية. فبعد وفاة زوجته، تزوج

ينتمي إلى الجاينية من طائفة الشريمال في بانياس، وكان لدى بناراسيداس أخوان توفيا في صغرهما، أما أختاه فتزوّجتا في عمر عشر سنوات. وبعدما نجا من الإصابة بمرض الجدري، تم إرساله إلى المدرسة للتعلم على يد أحد معلمي البراهمة. وقد زعم بأنه استطاع تعلم القراءة والكتابة خلال سنة واحدة. وبعد ذلك، عندما بلغ الرابعة عشرة من عمره، تعلم العلوم التقليدية، مثل علم التنجيم والمعجم السنسكريتي تحت إشراف بانديت ديفات. ولعل هذا قد وضع أساس علمه ومعرفته باللغة السنسكريتية والبراكريتية واللغة المحلية «ديس بهاشا»، حيث أصبح فيها شاعراً مرموقاً، واكتسب علماً وافراً عن أدب الجاينية من اثنين من علمائه اللذين أتيا من جاونبور. وتزامناً مع ذلك تقريباً، أقام علاقة عاطفية مع مومس كثيرة التطلّب. وعند بلوغه السادسة عشرة من العمر، عاد أخيراً إلى حياته العائلية العادية، من خلال جلبه وإحضاره لزوجته (التي تزوجها عندما كان عمره 11 سنة) من منطقة خيرأباد.

أخيراً، بعد عام 1610، كان عليه أن يتبع نصيحة الكبار والعقلاء وهي: «أنه ينبغي لابن البقال أن يجلس في السوق»، أي أن يزاول تجارة. وبناء على ذلك فقد رمى بكتابه الذي يحوي قصائد الشعر إلى النهر من على جسر جاونبور، ثم استعان برأس مال والده، وقرضٍ أخذه مقابل سند، وسافر مع التجار إلى إقليم أغرا. واستطاع أن يربح 4 روبيات فقط من بيع مخزونه من السمن والزيت، غير أنه تكبد خسارة في بيع الأحجار الكريمة، وبعد ذلك دخل في عقد شراكة لبيع المجوهرات والحلي مع شخص من الدرمادا أقرضه أخواه 500 روبية؛ وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله، فإنه لم يحقق سوى ربحٍ ضئيلٍ بعد سنتين،

وقام بعدها بناراسيداس بفض الشراكة في عام 1613 واستعاد رأس ماله الأصلي. لم يتبقّ لديه إلا قليل من الموارد فرجع إلى زوجته في خيرأباد، وتزود ببعض المال الذي استلمه من أم زوجته، وعاد مرة أخرى إلى أغرا لمزاولة عمل تجاري جديد. ومع ذلك فشل من جديد في تحقيق ربح في تجارته، وسافر بعد ذلك مع أحد اصدقائه عبر بناراسي وجاونبور إلى باتنا في مشروع تجاري، ولكنه أيضاً فشل في تحقيق ربح وافر. وبعد وفاة والده في هذه الأثناء في جاونبور، استلف بناراسيداس 500 روبية مقابل سند، واشترى بضاعةً، وأخذها إلى أغرا لكي يسوي حساباته مع التاجر الكبير الذي كان قد أرسله من قبل إلى باتنا، لكنه كان غارقاً في الترف والموسيقى والرقص، حتى إنه لم يجد وقتاً لباناراسيداس؛ وتأخرت عملية تسوية الحساب فيما بينهما لبعض الوقت. ونتيجة ذلك تيسرت ظروف بناراسيداس، واستمر في مزاولة عمله التجاري في أغرا ولكن لم يوافِنا بتفاصيل حول ذلك. وبدلاً من ذلك توسّع في أخبار رحلاته إلى خيرأباد بسبب ظروف شخصية، أو حتى في زيارات إلى المدن والأماكن المختلفة. ووصف بصراحة الأوقات التي ظهرت فيها توجهاته ونزعاته الدينية والارتيابية والفلسفية واهتماماته الأدبية. كما أنه يعترف أن الربح الضئيل الذي كان يحصل عليه كان يضفي عليه سروراً وبهجة، في حين أن الخسارة الضئيلة كانت تسبب له الحزن والكآبة. ولم يعد بعد ذلك يتلو الترانيم المقدسة أو يمارس العبادة أو يعطي الصدقة.

وتشير سيرة حياة بناراسيداس إلى أن الزواجَ من امرأة واحدة فقط كان أمراً معتاداً في شريحته الاجتماعية. فبعد وفاة زوجته، تزوج

أختها، وعندما ماتت، تزوج أيضاً فتاة أخرى من نفس المكان، خيرأباد. وأنجبت زوجاته الثلاث ابنتين وثمانية من البنين، لكنهم ماتوا جميعاً في صغرهم؛ ويُعد هذا دليلاً محزناً على ارتفاع معدل الوفاة لدى الأطفال آنذاك.

قَبِل بناراسيداس النظام السياسي الذي عاش في ظله دون أن يبدي تأييده أو رفضه لذلك. وعندما ذاع خبر وفاة الإمبراطور أكبر في سنة 1605 ووصل إلى جاونبور، صدمه الخبر وفقد توازنه؛ بل إنه أصيب بجرح كبير نظراً لسقوطه من السُلم. حصل على بعض الرعاية من شين قليش خان (توفي 1615) حاكم جاونبور في عهد جهانغير، في أثناء فترة توليته هناك. ومن جانب آخر، نجده يتكلم برهبة وخوف عن الممارسات والإجراءات الابتزازية التي استخدمت ضد تجار الحلي والمجوهرات في جاونبور، من قِبَل قليش خان الذي كان حاكماً في عهد أكبر، وأيضاً ضد الصرافين والتجار في نفس المدينة من قِبل آغا نور في عهد جهانغير. وعلى الرغم من إزعاج تلك الممارسات إلاّ انه سرعان ما هدأت الأوضاع. أما ما عدا ذلك فليس لدى بناراسيداس إلا القليل من التذمر من الإدارة. وعلى الرغم من زياراته المتكررة لمختلف الأماكن في الأقاليم المغولية (دلهي، وأغرا، والله أباد، وأوده، وبيهار) فإنه شخصياً قلّما واجه سرقات على الطرق. وعندما اتُّهمت مجموعته ذات مرة في كورا بالقرب من غاتامبور، مِن قِبل صراف شرير بأنها تحمل نقوداً مزيفةً، أعلن كلّ من الحاكم ومسؤول ديوان العائدات والموارد براءتهم، على الرغم من اعتراف المسؤولين بعجزهم عن استعادة النقود الصحيحة، التي كان قد أخذها الصراف من مرافقيه عن طريق الغش والاحتيال.

فيما يخص المسائل التجارية والحياة الاجتماعية، يبدو أن بناراسيداس قد اختلط بدرجة أساسية، مع أفراد من نفس الشريحة الاجتماعية، ومع البراهمة من وقت إلى آخر. ولم يظهر من بين دائرة أصدقائه أفرادٌ من طبقات أخرى أو من المسلمين؛ كما أنه لا يوجد ما يشير إلى عدائه للمسلمين في عمله كله، كما أنه لا توجد إشارة إلى أي نوع من الاضطهاد الديني[5].

السيرة الذاتية الخامسة التي نقدمها هنا هي لأحد علماء الصوفية واسمه محمد غوصي شتاري، وهو مؤلف قاموس تراجم علماء الصوفية الهنود، بعنوان «كلزار الأبرار». وينتمي والده حسن إلى أحمد أباد (غوجارات)، ولكنه هاجر إلى ماندو في مالوا، نتيجة وجود اضطرابات في مدينته الأصلية، وفي ماندو، استمر في تجارة الورق، وبعد قيامه بزيارة لغوجارات لغرض التجارة، أنجبت زوجته ولداً له في ماندو في سنة 1555 وسُمي محمداً، وقد توفي له ولد قبل ذلك في المهد. وتكبد حسن خسارة فادحةً في التجارة التي زاولها، وتوجه نحو العزلة، حيث كان يقضي أيامه في منزله أو في المسجد، إلى أن وافته المنية في سنة 1562. وكان يقوم برعاية الطفل محمد خاله الذي ارسله، عندما بلغ من العمر خمس سنوات إلى مدرسة الشيخ كمال الدين قريشي. وفي الثامنة من عمره، كان قد تعلم القرآن الكريم وحفظه عن ظهر قلب، ثم تعلم قراءة الفارسية حتى بلغ الحادية عشرة. وعلى الرغم من رغبة أمه في أن يتوجه إلى طلب الرزق والمعيشة، وخاصة بعد زواجه، نجد أنه تراجع وانزوى عند بلوغة السابعة عشرة من العمر، وظل يقضي وقته بدرجة أساسية مع الدراويش (الصوفيين) والمعلمين. وانضم كذلك إلى

أتباع شيخ صوفي غوصي، سراج الدين خان، زار ماندو في أثناء توجهه إلى جواليور.

هناك حالة تشابه بينه وبين بناراسيداس الذي سردنا قصته آنفاً، وذلك بالنظر إلى الحماسة الدينية التي يمكن أن تسير جنباً إلى جنب مع مشاعر الحب والعواطف المتوقدة، فقد وقع في حب امرأة جميلة»، وتبادل معها نظرات الإعجاب «التي أوصلت الرسالة والرد». لكن خلال سنة واحدة انتقلت عائلة تلك المرأة إلى أغرا، ولعدم قدرته على اللحاق بها، فقد صحب أحد شيوخ الغوصية البارزين إلى غجوجارات. ومن هناك عاد إلى ماندو عاقداً النية على مزاولة التجارة، وتمكن من اقتناء مخزون من البضائع للاتجار بها أكثر مما تمناه من قبل، ومن ثَمّ توجه إلى أغرا في سنة 1575–76.

هنا، تمكن محمد من معاودة علاقته الغرامية التي تحقّق له راحة وإشباعاً عاطفياً، ومع ذلك فإن طبيعة هذه العلاقة بالضبط (يبدو أن الزواج أمر غير وارد) ظلت غامضةً. وظل في أغرا خمس سنوات، انهمك خلالها في كتابة ونظم أشعار الحب والغرام، وزعم أنه كان صديقاً لشاعر البلاط الإمبراطوري فيضي، حيث أجرى محمد تقييماً دقيقاً وعميقاً لأعماله، وعاد بعد ذلك إلى ماندو ليذهب في العام التالي مباشرة (1582) إلى مدينة أحمد أباد، لإكمال تعليمه في خانقاه الشيخ وجيه الدين. وقد أُعجب محمد غوصي وبُهر بشكل كبير بحجم التطور والازدهار الذي شهدته مدينة أحمد أباد، ومَدَحها بألفاظٍ لم يستخدمها لمدح مدينة أغرا، على سبيل المثال، وهي عاصمة الإمبراطورية. لبث هناك بضع سنوات، وعاد إلى ماندو في سنة 1585 أو قبلها. هنا قابل في

سنة 1587 عبد الحق مؤلف معجم تراجم شيوخ الصوفية الهنود الذي يحمل عنوان «أخبار الأخيار» الذي سبق عمل «غوصي الكبير. وكان غوصي نفسه يسافر بشكل واسع داخل البلاد.؛ ففي سنة 1594–95 ذهب مرة ثانية إلى مدينة أحمد أباد؛ وفي سنة 1595–96 رافق جيش الأمير مراد إلى مدينة أحمدنغار؛ وفي سنة 1601–02 كان في منطقة أسيرغار، حيث وقف أمام الجماهير برفقة عدد من العلماء المرموقين ومع الإمبراطور أكبر. في ما يتعلق بمعجم التراجم، فقد أوضح بأن أحد المصادر التي شجعته على هذا العمل هي قائمة «أولياء الهند» التي وجدها في سنة 1600 في كتاب «أكبرنامة» لأبي الفضل (في الحقيقة كتاب «آئين أكبر»، وهو جزء من «أكبرنامة»)، على الرغم من أنه كان قد بدأ تجميع مادة الكتاب منذ وقت مبكر (1589). واعتماداً على المصادر المكتوبة والمختلفة التي يذكرها في كتابه، ومن خلال التقارير المنقولة شفهياً والروايات المتواترة، استطاع أن يؤلف ويجمع تراجم أكثر من 612 عالماً مسلماً وشيخاً صوفياً في الهند ماضياً ومعاصراً. وهو شعور وإحساس واضح يدل على الفخر والاعتزاز بالقادة الروحانيين في البلاد. تم الانتهاء من هذا العمل الضخم في سنة 1613، ولا نجد بعده أي أثر للمؤلف على الإطلاق. وفي سنواته الأخيرة، يقول إنه كان لديه مسجد في ماندو يُلقي فيه هو وعلماء آخرون دروساً دينية. ولعلّه يعيش الآن اعتماداً على الهبات (فتوح)، أو هبات الأراضي المعفية من الضرائب، ولكن هذا الأمر غير واضح؛ وقدّم معلومات قليلة عن عائلته؛ فقد أشار إلى أن تزوج مرةً واحدةً وأنجب ابنين اثنين، ولدا وهو في سن 26 و32 سنة.

ربما يقدم لنا محمد غوصي وجهة نظر إقليمية عن الإمبراطورية المغولية على خلافٍ لبناراسيداس الذي كتب في أغرا، العاصمة. الانطباع عن وجود إدارة حكم عامة منظمة تتوافر فيها ظروف أمنية واسعة للتنقل والترحال، لا يتضح في تراجم غوصي فحسب، بل يتضح ذلك أيضاً من خلال تقاريره العديدة حول المعاصرين آنذاك. ولم يكن أحد المتملقين أو المتزلفين للإمبراطورية، فقد انتقد أكبر بحرية تامة، لأنه جعل مبدأ «السلام الكامل»، الذي كان يتوجب أن يبقى سراً صوفياً، إلى موضوع للخطاب العام. وهناك أيضاً رثاء في وصفه لمعاناة أحد المشايخ السلفيين، الشيخ منوّر (توفي 1603)، في السجن وتعرض كتابه للتلف. وخلافاً للبدايوني، المؤرخ، الذي لم يذكره، فإنه لم يُظهر أي عداء أو مرارة ضد الهندوس، بل إنه في الحقيقة يُقر تعليقاً على كتاب الشيخ غوص شتاري «بحر الحياة»، بأنه على الرغم من أن تطور طقوس اليوغا قام به ملحدون، إلا أنها يمكن أن تكون مفيدة، فيما يخص السعي نحو طريق التوحيد الروحي[6].

عندما ننظر في هذه الصور الخاصة بحياة الأفراد، ثم نضعها بجانب الوصف السابق للمجالات والجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية والثقافية، يمكننا أن نرى صورةً مختلفة تماماً لمغول الهند تنطبع في أذهاننا. فلا يمكن إنكار ما كان موجوداً من نظام مالي ظالم، يُحكم قبضته بشدة على الفلاحين، كما أن حالات الوحشية والظلم كانت شائعة، كما رأينا في قصتنا الأولى، وفي رواية بناراسيداس. ومع ذلك، يرى الكثير، بأنه كان هناك نوع من النظام والانفتاح الذي يميز النظام، وهي حرية في جوانب عدة من الحياة للأفراد والمجتمعات، تمثلت في التسامح

والتعايش العام في إطار التعددية الدينية، ووجود شعور وإدراك (كما في حالة محمد غوصي) بالهند باعتبارها بلداً. ولكن التعدد يعني ضمناً الانفصال المتبادل في جوانب عدة. فيمكن للمرء أن يرى ذلك من خلال شخصية بناراسيداس الذي لم يكن لديه أصدقاء مقرَّبون خارج نطاق شريحته الاجتماعية.؛ وعدم ذكر محمد غوصي أي شخص واحد هندوسي كان يعرفه.

توجب علينا أن ندرك بأن التراجم أو السير المختارة، لا تقدم لنا إلا جزءاً من القصة والواقع. ويمكن أن يلاحظ المعاصرون بهدوء أن الهند في القرن السابع عشر كانت في وضعٍ يُرثى له، من حيث تخلّفها عن أوروبا في مجالات العلوم والتكنولوجيا. ولعلَّ التطور في مجال الفنون الراقية وبالتحديد فن العمارة والرسم وفسح المجال أمام إبراز بعض الجرأة والشجاعة في مجال الفكر يمكن أن يشفع للثقافة المغولية الهندية من أن توصم بتلك العيوب الأخرى. ويمكن وصف الثقافة بأنها «مركّب»، بناءً على تعبير ورد في الدستور الهندي، ولكن ذلك لا يُنصف الروح المبدعة التي ساهمت في تكوينها، ولا يمكن لأي موروث من الماضي أن يكون ذا قيمة خالصة؛ ولكن هناك الكثير في حضارة مغول الهند التي يحق لنا الاعتزاز بها. ونتساءل: ما الذي يمكن توقّعه أكثر من زمنٍ قد ولى؟

الحواشي

1. Rizqullah MushtaqI, *Wdqi 'at-i Mushtaqi*, ed. Iqtidar Husain Siddiqui, Rampur, 2002, pp. 234-38.

2. الفرمانات الثلاثة الصادرة عن أكبر التي استقيت منها المعلومات عن الرامادا، نشرت مع ترجمات وتعليقات في : Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, New Delhi, 1997/2000, pp. 270-87.

3. Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire, 1656-68*, transl. A.Constable, 2nd ed. rev. V.A. Smith, London, 1916, pp. 228-29, 254-56, 258-59.

4. Balkrishan Brahman, Letters and other papers, MS. British Lib. Add.16,859.

توجد التراجم الذاتية في الأوراق 97 أ – 99 أ؛ ويرد استعداده للمكوث في المسجد والنسخ في الورقة 37 ب؛ ويذكر «قانونجو» بلكريشان في الورقة 64 أ.

5. النسخة الأكثر ملاءمة «لأرض كثاناك» هي نسخة Mukund Lath, *Half a Tale*, Jaipur, 1981، الترجمة في الصفحات 1—98. ومع أن ترجمة لاث مفيدة، فإنها غير دقيقة.

6. يقدم محمد غوصي شتاري ترجمته الذاتية في نهاية عمله، *Gulzar-i Abrar*, ed. Muhammad Zaki, Patna, 1994, pp. 524-51. وثمة إشارات أخرى إلى نفسه متناثرة في أماكن عديدة، مثل ص 5، 293، 341—42، 415، 514—15، 525، 532—33. للاطلاع على انتقاد قيام أكبر باستخدام الصلح الكل، انظر ص 377؛ وعن الشيخ منور، ص 432—34، وعن ممارسات اليوغا، ص 274—75، وعن فيضي، ص 414—15.

قائمة المراجع

ترمي قائمة المراجع هذه إلى سرد وتدوين كل الكتب التي تم الرجوع إليها في ثنايا الكتاب، أو التي تم ذكرها في نهاية كل باب على حدة. وبالنسبة إلى الأوراق البحثية المنشورة في الدوريات والمجلات ومنشورات المؤتمرات التي تم الاستشهاد بها في الملاحظات، فلم يتم تدوينها هنا، وأكتفي بذكرها في نهاية كل فصل.

'Abdu'l Hamid Lahori, *Padshahnama*, ed. Kabir al-Din *et al*., 2 vols.,Bib. Ind., Calcutta, 1866-72.

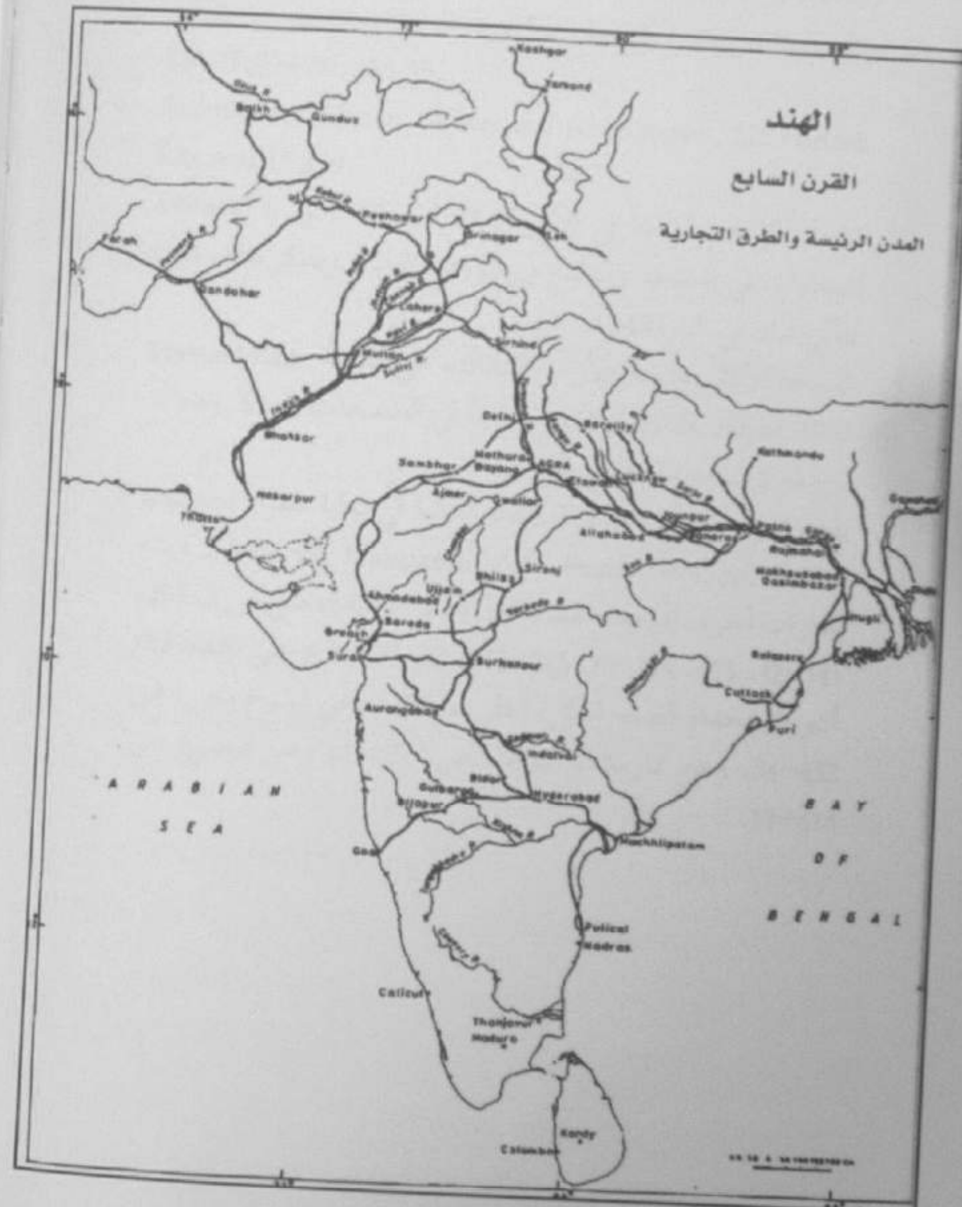
'Abdu'l Haq, *Akhbaru'l Akhyar,* Deoband, n.d.

'Abdu'l Qadir Badauni, *Muntakhabu't Tawarikh*, ed.W.N. Lees and Ahmad Ali, 3 vols., Calcutta, 1864-67.

Abu'l Fazl, *A in-i Akbari*, ed.H.Blochmann,Bib. Ind., 2 vols., Calcutta,1866-77.Translation in 3 vols: Vol.I, transl., H. Blochmann, rev.D.C. Phillott, Calcutta, 1927, 1939; Vols. II and III, transl., H.S.Jarrett, rev. J. Sarkar, Calcutta, 1949, 1948.

Abu'l Fazl, *Akbararnama*, ed. Agha Ahmad Ali and Abdur Rahim, 3 vols., Calcutta, 1873-87. Translation by Henry Beveridge, 3 vols., Bib.Ind., Calcutta, 1897-1921.

Abu'l Qasim 'Namakin,' *Munshat-i Namakin*, selections, ed. Ishtiyaq



Ahmad Zilli, *The Mughal State and Culture, 1556-1598*, New Delhi, 2007.

A.L. SRIVASTAVA, *Akbar the Great*, 3 vols., Agra, 1962.

A.S. ALTEKAR, *The Position of Women in Hindu Civilization*, Benares, 1956.

Amir Hasan Sijzi, *Fawa'idu 'l Fuwad*, ed. M. Latif Malik, Lahore, 1966.

Amir Khusrau, *Hasht Bihasht*, ed. M. Sulaiman Ashraf. Aligarh,1336/1918.

Amir Khusrau, *Nuh Sipihr*, ed. Mohammad Wahid Mirza, London, 1950.

Anonymous, *Chachnama*, Persian translation by 'Ali Kufi (made in 1216-17) of an Arabic original (now lost), ed. U.M. Daudpota, Delhi, 1939.

Anonymous, Collection of Surat Documents c.1648, MS: Bib. Nat.,Paris, Blochet Suppl. Pers. 482.

Anonymous, *Dabistan/Dabistan-i Mazahib*, litho., Bombay, 1875.

Anonymous, *Ghunyatu 'lMunya*, ed. Shahab Sarmadee, Bombay, 1978; transl. Shahab Sarmadee, New Delhi, 2003.

Anonymous, *History of the Sect of Maharajas or Vallabhacharyas in Western India*, London, 1865.

Anonymous, *Lekhapaddhati*, transl., Pushpa Prasad, New Delhi, 2007.

Anonymous, *Majma'u'l Afkar*, ed. I.H. Siddiqui, Patna, 1993.

Anonymous, *Panchatantra*, transl. A. Williams, *Tales from the Pancatantra*, Oxford, 1930.

Anonymous, *Sirat-i Firoz-shahi*, photo ed. of the Khuda Bakhsh Library MS, Patna, 1999.

Andre WINK, *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics under the Eighteenth—Century Maratha Swarajya*,

Cambridge, 1986.

Abdul AZIZ, *The Mansabdari System and the Mughal Army*, Lahore, 1945.

Alberuni (Al-Biruni), *Kitab al-Hind*, transl. Edward C. Sachau, *Alberuni's India*, 2 vols., London, 1911.

Angus MADDISON, *Class Structure and Economic Growth: India and Pakistan since the Moguls*, London, 1971.

A.K. BAG (ed.), *History of Technology in India*, Vol.1, New Delhi, 1997

A.J. QAISAR, *The Indian Response to European Culture and Technology (AD 1498-1707)*, Delhi, 1982.

Aziz AHMAD, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford,1964.

'All Hujwiri, *Kashfu'l Mahjub*, transl. R.A. Nicholson, London, 1936.

A.L. BASHAM, *The Wonder that was India*, New York, 1959.

Bethina BAUMER (ed.), *Kalatattvakosa*, a *Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*, Delhi, 1992.

Ashin Das GUPTA and M.N. Pearson (eds.), *India and the Indian Ocean, 1500-1800*, Calcutta, 1987.

Ashin Das GUPTA, *Indian Merchants and the Decline of Surat*, reprinted, New Delhi, 1994: Also printed in the volume under preceding entry.

Ashin Das GUPTA, *India and the Indian Ocean World*, New Delhi, 2004.

Babur, *Baburnama*, Memoirs translations: (1) Annett Susannah, Beveridge, 2 vols., London, 1921; (2) Wheeler M. Thackston, New York, 1996.

Abul Khair Mohammad FAROOQUE, *Roads and Communications in Mughal India*, Delhi, 1977.

B.H. BADEN-POWELL, *Indian Village Community*, London, 1896.

B.H. BADEN-POWELL, *Origin and Growth of Village Communities in India*, London, 1899.

Balkrishan Brahman, Letters and other papers, MS. British Lib. Add.16,859.

Banarasidas, *Ardh-Kathanak*, ed. and transl. Mukund Lath, *Half a Tale*, Jaipur, 1981.

Bonnie C. WADE, *Imaging Sound: An Ethnomusicological Study ofMusic, Art, and Culture in Mughal India*, Chicago, 1998.

Bhimsen, *Nuskha-i Dilkusha*, MS British Library, Or. 23. Transl. (partial only) by Jadunath Sarkar, ed. V.G. Khobrekar, Bombay, 1972.

Beni PRASAD, *History of Jahangir*, 5th ed., Allahabad, 1962.

B.N.S. Yadava, *Society and Culture in Northern India in the Twelfth Century*, Allahabad, 1973.

B.W. ROBINSON, *Islamic Painting and the Arts of the Book*, London, 1976.

Banarsi Prasad SAKSENA, *History of Shahjahan of Dihli*, Allahabad, 1958.

Catalogue of Edmund de Unger's private collection, the Keir Collection.

Catherine B. ASHER, *Architecture of Mughal India*, Cambridge, 1992.

Leigh ASHTON (ed.), *Arts of India and Pakistan*, London, 1949. A. AVALON (ed.), *Principles of Tantra*, 2nd ed., Calcutta, 1952.

C. ADLE and Irfan Habib (eds.), *History of Civilizations of Central Asia*, Vol.V (r. 1500-1850), Paris, 2003.

C.E. BOSWORTH, *The Chaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, Edinburgh, 1963; reprint, Delhi, 1992.

CR. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, New York, 1969.

Carlo M. CIPPOLA (ed.), *Fontana Economic History of Europe*, Vol.2 (16th and 17th Centuries), Glasgow. 1974.

Cyril ELGOOD, *Safavid Medical Practice*, London, 1970.

Charles ELIOT, *Hinduism and Buddhism*, 3 vols., London, 1921-22.

Christopher R. KING, *One Language, Two Scripts*, New Delhi, 1994.

C. WESSELS, *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, The Hague, 1924.

C.A. STOREY, *Persian Literature: a Biobibliographical Survey*, Vol.I (l): *Quranic Literature; History*, London, 1927-39.Vol.II (2)(E) *Medicine*, London, 1971.

Charlotte VAUDEVILLE, *Kabir*, Vol. 1, Oxford, 1974.

S. ARASARATNAM, *Merchants, Companies and Commerce on the Coromandel Coast, 1650-1740*, Delhi, 1986.

R.D. BANERJI, *The Palas of Bengal*, Varanasi, 1973.

Douglas BARRETT and Basil Grey, *Painting of India*, Paris/Cleveland, 1963.

Prabodh Chandra BARUA, *India and China: A Thousand Years of Cultural Relations*, Bombay, 1944.

Milo C. BEACH, *The Grand Mogul: Imperial Painting in India (1600-1660)*, Williamstown, 1978.

Francois BERNIER, *Travels in the Mogul Empire, 1656-68*, transl. A.Constable, 2nd ed. rev. V.A. Smith, London, 1916.

Haridas BHATTACHARYA (ed.), *The Cultural Heritage of India*, Vol. IV: *The Religions*, 2nd ed., Calcutta, 1956.

Stephen P. BLAKE, *Shahjahanabad: the Sovereign City in Mughal India, 1639-1739*, Çambridge, 1991.

D.M. BOSE, S.N. Sen and B.V. Subbarayappa (eds.), *A Concise History of Science in India*, New Delhi, 1971.

Fernand BRAUDEL, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the age of Philip II*, London, 1975.

Milo Cleveland BEACH, *Mughal and Rajput Painting*, Cambridge, 1992.

Milo Cleveland BEACH and Ebba Koch, *King of the World: the Padshahnama*, Windsor MS miniatures, Washington 1997.

M. Athar ALI, *The Apparatus of Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility, 1574-1658*, Delhi, 1985.

M. Athar ALI, *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, New Delhi, 2006.

M. Athar ALI, *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, 2nd ed., with new intro., Delhi, 1997.

M.A. ALVI and A. Rahman, *Fathullah Shirazi, a Sixteenth-Century Indian Scientist*, New Delhi, 1968.

M.A. ALVI and A. Rahman, *Jahangir: the Naturalist*, New Delhi, 1965.

Michael BRAND and G.D. Lowry (eds.), *Fatehpur Sikri*, Bombay, 1987.

Percy BROWN, *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*, Bombay, 1956.

Percy BROWN, *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay, 1951

Percy BROWN, *Indian Painting under the Mughals*, Oxford, 1924.

E.G. BROWNE, *Literary History of Persia*, 4 Vols., London, 1902-24.

Francis BUCHANAN, *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*, 1800-01, 3 vols., London, 1807.

Margaret H. CASE (ed.), *Govindadeva: a Dialogue in Stone*, New Delhi, 1996.

Krishna CHAITANYA, *A History of Indian Paintings: the Mural Tradition*, New Delhi, 1976.

Tara CHAND, *Influence of Islam on Indian Culture*, 2nd ed., Allahabad, 1963.

Satish CHANDRA, *Parties and Politics at the Mughal Court*, 1707-40, Aligarh, 1959.

S.K. CHATTERJI (ed.), *The Cultural Heritage of India*, Vol.V Languages and Literatures, 2nd ed., Calcutta, 1978.

Debiprasad CHATTOPADHYAYA (ed.), *Studies in the History of Science in India*, 2 vols., New Delhi, 1982.

K.N. CHAUDHURI, *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge, 1978.

Henry COUSENS, *The Antiquities of Sind with Historical Outline*, Calcutta, 1929.

Ashok K. DAS, *Mughal Painting During Jahdngir s Time*, Calcutta, 1978.

Kingsley DAVIS, *Population of India and Pakistan*, Princeton, 1951.

Jean DELOCHE, *Ancient Bridges of India*, New Delhi, 1982.

Jean DELOCHE, *Military Technology in Hoysala Sculpture (Twelfth and Thirteenth Century)*, New Delhi, 1989.

Justin E. ABBOTT, *Tukaram*, Satara, 1932.

Wilbur S. DEMING, *Rdmads and the Ramdasis*, Calcutta, 1928.

John S. DEYELL, *Living Without Silver: The Monetary History of Early Medieval India*, Delhi, 1990.

Hazari Prasad DWIVEDI, *Kabir* (Hindi), Bombay, n.d.

Richard M. EATON, *Essays on Islam and Indian History*, New Delhi, 2000.

Richard M. EATON (ed.), *India's Islamic Tradition, 711-1750*, New Delhi, 2003.

Henry M. Elliot, *Memoirs of the History & c, of the Northwestern Provinces of India*, ed. J. Beames, 2 vols., London, 1869

HM. ELLIOT and J.Dowson, *The History of of India as told by its own Historians 8 Vol. London, 1876-77*

Farid Bhakkari, *Zakhiratu 7 KhawinTn*, ed. S. Moinul Haq, 3 vols., Karachi, 1961, 1970, 1974. Spiers, 2 Vols., London, 1910.

Yohanan FRIEDMANN, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought*, ,& c.,Montreal, 1971.

Hiroshi FUKAZAWA, *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States*, Delhi, 1991.

U.N. GHOSHAL, *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*, Calcutta, 1929.

H.A.R. GIBB, *Mohammedanism: An Historical Survey*, 2nd ed., London, 1953.

Kristof GLAMANN, *Dutch-Asiatic Trade, 1620-1740*, Copenhagen, 1950.

Lallanji GOPAL, *The Economic Life of Northern India, c. A.D. 700-1200*, 2nd (revised) ed., Delhi, 1989.

J.S. GREWAL, *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge, 1990.

J.S. GREWAL (ed.), *The State and Society in Medieval India*, New Delhi, 2005.

Guru Granth Sahib. Text in Nagari characters (with word separation) issued by Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee, 2 vols., Amritsar, 1951. English transl. Gopal Singh, Delhi, 1962.

Irfan HABIB, *The Agrarian System of Mughal Indiai, 1556-1707*, 2nd revised ed., New Delhi, 1999.

Irfan HABIB, *An Atlas of the Mughal Empire*, Delhi, 1982.

Irfan HABIB, *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception*, New Delhi, 1995.

Irfan HABIB, *Exploring Medieval Gender History*, Indian History Congress monograph, Calcutta, 2000.

Irfan HABIB, *Medieval Technology: Exchanges between India and the Islamic World*, Aligarh, 1985.

Irfan HABIB (ed.), *Akbar and his India*, New Delhi, 1997.

Irfan HABIB (ed.), *Medieval India-1*, New Delhi, 1992.

Irfan HABIB (ed.), *Religion in Indian History*, New Delhi, 2007.

Mohammad HABIB, *Hazrat Amir Khusrau of Delhi*, Bombay, 1927.

Mohammad HABIB, *Sultan Mahmud of Ghaznin*, 2nd ed., Aligarh, 1951.

Mohammad HABIB, *Politics and Society during the Early Medieval Period*, ed. K.A. Nizami, Vol. 1, New Delhi, 1974.

Mohammad HABIB and K.A. Nizami (eds.), *A Comprehensive History of India*, Vol.V *(The Delhi Sultanat)*, New Delhi, 1970.

Ibn HASAN, *The Central Structure of the Mughal Empire and its Practical Working, up to the Year 1657*, London, 1936.

Takao HAYASHI, *The Bakhshali Manuscript, an Ancient Indian Mathematical Treatise*, Groningen, 1995.

H. Heras, *South India under the Vijaynagar Empire: the Aravidu Dynasty*, Delhi, 1980.

Huien Tsiang (Xuan Zhwang), *Si-Yu-ki*, transl. Samuel Beal, *Buddhist Records of the Western World*, 2 vols., London, 1884.

Ibn Battuta, *Rihla*, Arabic text, Beirut, 1964; English transl., *The Rihla... (India, Maldive Islands and Ceylon)*, by Mahdi Husain, Baroda, 1976. 'Isami, *Futuhu's Salatin*, ed. A.S. Usha, Madras, 1948.

Riazul ISLAM, *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth-Century Muslim Society*, Karachi, 2002.

I-tsing (Yi Jing), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, transl. J. Takakusu, London,1896.

Peter JACKSON, *The Delhi Sultanate: A Political and Military History*, Cambridge, 1999.

Jahangir, *Tuzuk-i Jahangiri*, ed. Saiyid Ahmad, Ghazipur/Aligarh, 1863-64 (Reprint with Index, Aligarh, 2007). Translation by A. Rogers and Henry Beveridge, 2 vols., London, 1909-14.

Suvira JAISWAL, *The Origin and Development of Vaisnavism*, Delhi,1967.

D.N. JHA, *Economy and Society in Early India*, New Delhi, 1993.

D.N. JHA (ed.), *The Feudal Order*, New Delhi, 2000.

Kabir, *Kabir Granthavali*, ed. Shyamsundardas, Kashi, 1951.

Kalhana, *Rajatarangini*, transl. M.A. Stein, 2 vols., London, 1900.

Noburo KARASHIMA, *Towards a New Economic Formation: South Indian Society under Vijayanagar Rule*, Delhi, 1992.

N. KARASHIMA (ed.), *Socio-Cultural Change in Villages in the Tiruchirapalli District*, Vol.1, Tokyo, 1983.

G.R. KAYE, *The Astronomical Observatories of Jai Singh*, Calcutta,1918.

F.E. Keay, *Kabir and his Followers*, Calcutta, 1931.

A. Berriedale Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928.

Iqtidar Alam KHAN, *Gunpowder and Firearms: Warfare in Medieval India*, Delhi, 2004.

Ebba M. KOCH, *The Complete Taj Mahal*, New Delhi, 2006.

Ebba M. KOCH, *Mughal Architecture*, New Delhi, 2002.

Dirk H.A. KOLFF, *Naukar, Rajput and Sepoy: The Ethno-History of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, 1990.

D.D. KOSAMBI, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956.

S. KRAMRISCH, *Indian Sculpture*, Calcutta, 1933.

Anand Krishna, *Early Mughal Painting*, New Delhi, 1971.

Krishnadas Kaviraj, *Chaitanya Charitamrita*, transl. Jadunath Sarkar, *Chaitanya's Life and Teachings*, Calcutta, 1932.

A.R. KULKARNI, *Maharashtra in the Age of Shivaji*, 2nd ed., Pune, 2002.

Deepak KUMAR (ed.), *Disease and Medicine in India: a Historical Overview*, New Delhi, 2001.

Rueben LEVY, *The Social Structure of Islam*, 2nd ed., Cambridge, 1957.

John Hughen van LINSCHOTEN, *Voyage to the East Indies*, old English transl., Vol.1, ed. A.C. Burnell, and Vol.11, ed. P.A. Tiele, London1885.

M.A. MACAULIFFE, *The Sikh Religion*, 6 Vols., Oxford, 1909.

Derryl N. MACLEAN, *Religion and Society in Arab Sind*, Leiden,1989.

T.V. MAHALINGAM, *Administration and Social Life under Vijayanagar*, Madras, 1940.

Henry Summer MAINE, *Village Communities in East and West*, London, 1871.

R.C. MAJUMDAR (ed.), *The History and Culture of the Indian People*, Vol.VI *(The Delhi Sultanate)*, Bombay, 1960; and Vol.VII *(The Mughal Empire)*, Bombay, 1974.

John MALCOLM, *A Memoir of Central India*, 2nd ed., London, 1824.

Zahiruddin MALIK, *The Reign of Muhammad Shah (1719-48)*, Bombay, 1977.

Niccalao MANUCCI, *Storia do Mogor*, transl. W. Irvine, 4 vols., London, 1907-08.

D.N. MARSHALL, *Mughals in India: a Bibliographical Survey*, Vol.I

(Manuscripts), Bombay, 1967.

Karl MARX, *Capital*, Vol.1, English transl. S. Moore and E. Aveling, ed. F. Engels, London, 1887.

Karl MARX, *Karl Marx on India*, ed. Iqbal Husain, New Delhi, 2006.

W.H. MCLEOD, *The Evolution of the Sikh Community*, Delhi, 1975.

Mohammad Wahid MIRZA, *The Life and Works of Amir Khusrau*, Calcutta, 1935.

B.B. MISRA, *The Indian Middle Classes: their Growth in Modern Times*, London, 1961.

Miyan Bhuwah, *Ma'danu'sh Shifa'-i Sikandar Shahi*, litho., Lucknow, 1877.

Fr. A. MONSERRATE, *Commentary on his Journey to the Court of Akbar*, transl. J.S. Hoyland, annotated by S.N. Banerjee, Cuttack,1922.

Shireen MOOSVI, *Economy of the Mughal Empire, c. 1595, a Statistical Study*, Delhi1987.

Shireen MOOSVI, *Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences*, New Delhi, 1994.

W.H. MORELAND, *Agrarian System of Moslem India*, Cambridge, 1929.

W.H. MORELAND, *From Akbar to Aurangzeb*, London, 1923.

W.H. MORELAND, *India at the Death of Akbar, an Economic Study*, London, 1920.

W.H. MORELAND (ed. and transl.), *Relations of Golconda in the Early Seventeenth Century*, London, 1931.

Muhammad Ghausi Shattari, *Gulzar-i Abrar*, ed. Muhammad Zaki,Patna, 1994.

Muhammad Kazim, *Alamgirinama*, ed. Khadim Husain and Abdul Hai, Bib. Ind., Calcutta, 1865-73.

Muhammad Rahim Kishmi, *Zubdatu 'l Maqamat*, Litho., Lucknow,

1302/1884-85.

Muhammad Shadiabadi, *Miftahu 'l Fuzala* .Dictionary of words of everyday life, illustrated MS, British Library, Or. 3299.

M. MUJEEB, *The Indian Muslims*, London, 1967

Munshi Nand Ram, *Siyaqnama*, litho., Lucknow, 1869.

Nabhaji, *Shri Bhaktmal*, ed. Ganeshdas, Govardhan, n.d.

Sulaiman NADVI, *Arabon al Jahazrani* (Arab Navigation) (Urdu), Azamgarh, 1935.

James NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, Vol. IV (l): *Physics*, Cambridge, 1962.

L.S.S. O'MALLEY (ed.), *Modern India and the West*, London, 1941.

W.G. ORR, *A Sixteenth Century Indian Mystic* .Dadu, London, 1947.

Govind Chandra PANDE, *Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, 1994.

M.N. PEARSON, *Towards Superiority: European and Indian Medicine, 1500-1700*, Minneapolis, 1989.

Francisco PELSAERT, 'Remonstrantie', transl. W.H. Moreland and P.Geyl, *Jahangir's India*, Cambridge, 1925.

A. PETRUCCIOLI (ed.), *Environmental Design: The Garden as a City*, Rome, n.d.

Marco POLO, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, transl. H. Yule and H.Cordier, 2 Vols., London, 1921.

Vidya PRAKASH, *Khajuraho: a Study in the Cultural Traditions ofChandella Society*, Bombay, 1967.

Ishwari PRASAD, *Life and Times of Humayun*, Bombay, 1956.

Pushpa PRASAD, *Sanskrit Inscriptions of Delhi Sultanate, 1911-1526*, Delhi, 1990.

K. QANUNGO, *Dara Shukoh*, 2nd ed., Calcutta, 1952.

K. QANUNGO, *Sher Shah and his Times*, Bombay, 1965.

Qazi Muhammad A'la, *Risala Ahkam al-Arazi* ,Tract on Land Rights, MS: Aligarh, Abdu's Salam 'Arabiya (4) 331.

V. RAGHAVAN, *Yantras or Mechanical Contrivances in Ancient India*, 2nd ed., Bangalore, 1956.

Amrit RAI, *A House Divided: The Origin and Development of Hindi/ Hindavi*, Delhi, 1984.

S. RAJAGOPALAN, *Old Goa*, 2nd ed., New Delhi, 1982.

Vijaya RAMASWAMY, *Divinity and Deviance: Women and Virasaivism*, Delhi, 1996.

M.S. Nagaraja RAO, *Vijayanagara*, Mysore, 1988.

H.C. RAY, *The Dynastic History of Northern India*, 2 Vols., Calcutta,1931.

Tapan RAYCHAUDHURI (ed.), *Contributions to Indian Economic History-1*, Calcutta, 1960.

Tapan Raychaudhuri and Irfan Habib (eds.), *The Cambridge Economic History of India*, Vol.1, Cambridge, 1982.

James RENNEL, *A Bengal Atlas*, London, 1781.

John F. RICHARDS (ed.), *The Imperial Monetary System of Mughal India*, Delhi, 1987.

Rizqullah MushtaqI, *Wdqi 'at-i Mushtaqi*, ed. Iqtidar Husain Siddiqui, Rampur, 2002. Transl. idem, New Delhi, 1993.

Saiyid Athar Abbas RIZVI, *A History of Sufism in India*, 2 vols., New Delhi, 1997.

S. Athar Abbas RIZVI, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Lucknow, 1965.

S. Athar Abbas RIZVI. *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari*

Shi'as in India, 2 vols., New Delhi, 1986.

Thomas ROE, Journal and Correspondence, 1615-19, ed. William Foster,*The Embassy of Sir Thomas Roe*, London, 1926.

Jan RYPKA (ed.), *History of Iranian Literature*, Dordecht, 1968.

Richard SALOMON, *Indian Epigraphy*, New Delhi, 1998.

G. SANDERSON, *A Guide to the Buildings and Gardens: Delhi Fort*, 4th ed., Delhi, 1936-37.

P. SARAN, *Provincial Government of the Mughals (1526-1658)*, Allahabad, 1941.

S.G. SARDESAI, *A New History of the Maratha People*, 3 vols., Bombay, 1948/1971.

Jadunath SARKAR, *A History of Aurangzeb*, 5 vols., 1st ed., Calcutta, 1912-24. For a shortened version see his *Short History of Aurangzib, 1618-1707*, 2nd ed., Calcutta, 1954.

Jadunath SARKAR, *Shivaji and his Times*, 5th ed., Calcutta, 1952.

Sukumar SEN, *History of Bengali Literature*, New Delhi, 1960.

S.N. SEN, *Administrative System of the Marathas*, 2nd ed., Calcutta, 1952.

S.N. SEN, *The Military System of the Marathas*, 2nd ed., Bombay, 1958.

Shah Waliullah, *Hujjat Allah al-Baligha*, Arabic text ed. 'Abdu'l Latif and Mi'raj, with Urdu transl. by Abu Muhammad 'Abdu'l Haqq,2 Vols., Karachi, n.d.

Shaikh Ahmad Sirhindi, *Maktubat-i Imam-i Rabbani*, pub. Nawal Kishor, 3 vols., Kanpur, n.d.

Shams Siraj 'Afif, *Tarikh-i Firoz Shahi*, ed. Wilayat Husain, Bib. Ind., Calcutta, 1891.

S.R. SHARDA, *Sufi Thought: its Development in Panjab and its Impact on Panjabi Literature*, New Delhi, 1978.

Dasharath SHARMA, *Early Chauhan Dyansties*, Delhi, 1959.

R.S. SHARMA, *Early Medieval Indian Society: A Study in Feudalisation*, Kolkata, 2001.

R.S. SHARMA, *Indian Feudalism, AD 300-1000*, 2nd ed., New Delhi, 1980.

R.S. SHARMA, *Urban Decay in India (c. 300-1000)*, New Delhi, 1987.

Shihab Hakim, *Ma 'asir-i Mahmud-shahi*, ed. Nurul Hasan Ansari, Delhi, 1968.

Shihabu'ddin Talish, *Fathiya 'Ibriya*, Calcutta, 1847.

H. SINGH and N.G. Barrier (eds.), *Essays in Honour of Dr Ganda Singh*, Patiala, 1976.

James SKINNER, *Tashrihu'l Aqwam*, MS British Mus. Add. 27,255.

V.A. SMITH, *History of Fine Arts in India and Ceylon*, 2nd ed., revised K. de B. Codrington, Oxford, 1930.

M.N. SRINIVAS, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, 1962.

Neils STEENSGAARD, *The Asiatic Trade Revolution of the Seventeenth Century*, Chicago, 1974.

Burton STEIN, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, 1980.

Eric STOKES, *The English Utilitarians and India*, Oxford, 1959.

G.M.D. SUFI, *Kashir, being a History of Kashmir*, reprint, Delhi, 1974.

Hamid SULEIMAN, *Miniatures of Baburnama*, Tashkent, 1970.

Jean-Baptiste TAVERNIER, *Travels in India, 1640-67*, transl. V.Ball, 2nd ed. rev. W. Crooke, 2 vol.s, London, 1925.

Tek Chand 'Bahar', *Bahdr-i Ajam persian* dictionary, 1739, litho., Delhi,AH 1282.

Romila THAPAR, *Cultural Tradition in Early India*, Delhi, 1987.

Romila THAPAR, *Somanatha, the Many Voices of a History*[1], New Delhi, 2004.

R. Hughes THOMAS (ed.), *Memoirs on Sind*, 2nd ed., Delhi, n.d.

James D. TRACY (ed.), *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge, 1990.

R.P. TRIPATHI, *Some Aspects of Muslim Administration*, 2nd ed. Allahabad, 1956.

Amila VERGHEESE, *Hampi*, New Delhi, 2002.

S.P. VERMA, *Mughal Painters and Their Work*, New Delhi, 1994.

Pierre VILAR, *History of Gold and Money, 1450-1920*, London, 1984.

Thomas WATTERS, *On Yuan Chwang's* (Yuan Zhang's) *Travels in India, 629-645 AD*, 2 vols., London, 1905.

Emmy WELLESZ, *Akbar s Religious Thought Reflected in Mughal Painting*, Oxford, 1952.

James L. WESCOAT, Jr., and Joachim Wolschke-Bulmahn (eds.), *Mughal Gardens*, Washington, 1996.

R.S. WHITE WAY, *The Rise of Portuguese Power in India*, London, 1895.

L.F. Rushbrook WILLIAMS, *An Empire Builder of the Sixteenth Century* (Babur), London, 1981.

W.E. BEGLEY and Z. A. Desai, *Taj Mahal: the Illumined Tomb*, Seatle,1989.

W.H. WISER, *The Hindu Jajmani System*, Lucknow, 1936.

W.H. Nelson WRIGHT, *The Coinage and Metrology of the Sultans of Delhi*, Delhi, 1936.

Yusuf Mirak, *Mazhar-i Shahjahani*, ed. Sayyid Husamuddin Rashidi, Karachi, 1962. Transl. M. Saleem Akhtar, *Sind under the Mughals*, Islamabad, 1990.

Zainu'ddin Makhdum, *Tuhfat al-Mujahidin*, transl. S. Muhammad Husayn Nainar, reprint ed., Calicut, 2006.

Ziya Barani, *Fatawa Jahandari*, India Office (London), MS. I.O. 1149. Transl. (partial) in Muhammad Habib and Afsar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate*, Allahabad, n.d.

Ziya Barani, *Tarikh-i Firoz Shahi*, ed. Sayyid Ahmad Khan et al., Calcutta, 1862 (reprint with index, Aligarh 2005).